طُرُقُ انتِهَاءِ وِلَايَةِ الحُكّام

فِي الشَّرِيعَةِ الإِسْلامِيَّةِ وَالنُّظُمِ الدُّسْتُورِيَّةِ

تأليف

كايد يوسف محمود قرعوش

مؤسسة الرسالة

الطبعة الأولى

١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م



مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٢٤١٦٩٢ ص.ب: ٧٤٦٠ برقياً: بيوشران

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أولئك الذين تاهت بهم السبل فتفرقت بهم عن سبيل الله وعشيت أبصارهم ببهرجة الشعارات الخادعة، فاتخذوها مراكب يعبرون بها بحر المزايدات.

إلى من نأنس فيهم حب الحقيقة، ، ليصار من بعدها إلى بناء أقوم.

أتقدم ببحثي هذا.

شُكر وَتَقْدير

يتقدم الباحث بخالص الشكر والتقدير للأساتذة الكرام ممن كان لهم فضل الإشراف والمتابعة في إعداد هذه الرسالة.

وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور/ أحمد الحصري الذي لم يضن عليّ بالتوجيه طيلة فترة التحضير، ولكن ظروفاً طرأت حالت دون أن يكمل معي المسيرة، فكان للأستاذ الدكتور/ محمد أنيس عبادة فضل المتابعة حتى النهاية، مشكوراً على ما بذله من جهد جهيد في هذه الفترة.

كما أتوجه بشكري الجزيل للأستاذ الدكتور/ محمود حلمي مصطفى الذي فتح لي قلبه وعقله، وكان لتوجيهاته الكريمة أطيب الأثر في إخراج هذه الرسالة على هذه الصورة.

وأتقدم بشكري الوافر للأستاذين الكريمين الدكتور/ مصطفى شحاته، والدكتور/ مصطفى كمال وصفي، على تكرمهما بقبول الاشتراك في لجنة المناقشة، وتجشمهما مشاق المراجعة والتدقيق في فترة تعتبر جد قصيرة إذا ما قيست بفترة تحضير هذا البحث.

وأشكر كذلك كل من أسدى إليَّ يداً في إخراج هذه الرسالة سواء أكان ذلك بتزويدي بالمراجع، أو إتاحة الفرصة للاطلاع عليها أو بطباعتها.

والله من وراء القصد

كايد يوسف

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقـــدّمة

الحمـد لله رب العـالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وأمرنا بقول الحق لا نخشى في الله لومة لائم، والسداد في القول والترفع عن الأهواء، فقال ـ وقوله الحق ـ: ﴿يا أيُّها الذَّينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وقُولُوا قَوْلاً سدِيداً﴾. كما أمرنا بنبذ الباطل وأهله فقال: ﴿وانَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فاتَّبِعُوهُ ولا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبيلِه﴾. وبعد:

فقد ابتُلِيَت هذه الأمة عبر تاريخها الطويل بفتنٍ أنشبها بعض بنيها، فولدت فتناً أخرى أطمعت فيها أعداءها. وتتالى التدهور حتى آلت المسألة إلى القضاء على نظام الخـلافة الإسلامية، فكانت النتيجة في تنحية نظام الخلافة ونبذ تحكيم شرع الله تعالى، ابتدأتها تركيا لتتلوها الدول العربية التي كانت تشكو من عسفها وجورها، فضاع الحكم الإسلامي وسط التناحرات القومية بين هذه وتلك، ثم أُغْرِقَتِ الساحة بصراعات إقليمية في دويلات تثبت التجارب كل يوم أن أيّاً منها لا تقوى على الوقوف وحدها دون الرجوع إلى منهج الله. فكانت هزائم ونكبات ونكسات لم نجن منها غير مرّ الثمرات. ومن عجب أنَّ كثيراً من هذه الأنـظمة لم تستفد من تجربتها الأولى، فإذا بها تخسر المزيد كل يوم،

وأصبح حالها كحال من قال:

فأصبحت من ليلى الغـداة كقابض على الماء خانته فروج الأصابع

وأنَّى للمستعمـر الذي لم يخرج من بلادنا إلا بجهد العافية أن يقدم لنا الحلول لقضـايـانـا، وقـد صدق الله تعـالى في وصف هؤلاء: ﴿ولا يَزَالُـونَ يُقَاتِلونَكُم حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إنِ اسْتَطَاعُوا﴾. [سورة البقرة ـ ٢١٧].

وسط هذا الجـو المحمـوم من التناقضات الذريعة، أخذت تعشش في أرضنا بعض الأفكار الغريبة التي أفرزتها الماركسية العالمية، لتجد لها آذانا صاغية وخاصة في أوساط الشباب المتلهفين للتغيير، والمتطلعين بروح وثابة إلى غد مشرق يتنفسون فيه الحرية، وأصبحت الماركسية في نظر بعضهم قرينا للخلاص من الظلم والظلمة، وملاذاً لكل من يبغي التحرر من المستعمرين وعمـلائهم. واكتسحت السوق المحلي تعبيرات ذات مدلولات خطيرة على المـدى البعيـد، كالتقـدميـة والـرجعيـة، واليسار واليمين، وما إليها. ووجه الخـطورة أن كلمـات «الـرجعية» و«اليمين» أصبحت تقترن غالبا بالمتشبثين بالدين، حتى إن كانوا أصدق منهجا وأقوى عزيمة وأقوم قيلاً من غيرهم. وربما استغل بعضهم تقاعس من يدَّعُونَ الإسلام، من الأفراد أو الجماعات أو ذوي السلطة، عن أداء واجبهم في مقارعة المستعمر، أو موالاته في بعض الأحيان، ليهتفـوا بأعلى أصواتهم أن طريق التحرر لا يكون إلا باعتناق الفكر الثوري الجديد، ونبذ الإسلام والأديان بالضرورة.

في مثل هذا الجو، ونتيجة للنقاش الذي كنت أجريه مع بعض أرباب هذا الفكر المدمر، عرض لي أن أكتب في موضوع الثورة في الإسلام، ويشاء الله أن يرى هذا البحث النور في هذه الرسالة التي اتَّخَذت عنوان «طريق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية». وكان للحديث في الثورة وما تلبس بها من معان الجزء الأكبر من البحث.

وإنه لبحث تضطرب فيه الأقوال أيما اضطراب، وتخبط فيه أقلام بين الحق

والبـاطل. للتنظير الفلسفي فيه نصيب، كما أن للفقه نصيباً أوفر، وقد يضل الفقه طريقه في بعض المسائل التي ينبغي أن يؤول فيها إلى نص، فإذا به يبني على بعض الوقائع التاريخية العارضة، وعليه، فقد اقتضانا البحث أن نرجع إلى كتب التاريخ لدراسة ذلك التفاعل والتأثير في تلك المنعطفات، ومن هنا فقد أجرينا بعض المقابلات بين آراء الفقهاء في المسألة ووقائع الأمور حينذاك.

وقد حاولت جاهداً أن أستعين بالمراجع المتخصصة المعتمدة لكل فرقة أو مذهب، ما وجدت إلى ذلك سبيلاً، فإذا أعياني البحث عمدت إلى المراجع المشهورة الجامعة في هذا الفن.

وقد بنيت هذا البحث على بابين، سبقهما باب تمهيدي عرضت فيه بعض الموضوعات التي لا يُسْتَغنى عنها.

وقمت بتقسيم الباب التمهيدي إلى فصلين:

أما الفصل الأول: فقد تحدثت فيه عن أساس مشروعية سلطة الحكام، على مستوى الفكر الإسلامي، والفكر السياسي الوضعي.

وفي الفصل الثاني: تحدثت عن شروط رئيس الدولة وطرق توليته في فرعين مستقلين، في الشريعة الإسلامية ثم في النظم الدستورية الوضعية.

أما الباب الأول: فقد عالجت فيه طرق انتهاء وإنهاء ولاية رئيس الدولة بصورة سلمية، وقد قسمته إلى فصلين:

الفصل الأول: وقد خصصته للحديث في الطرق السلمية لانتهاء وإنهاء ولاية الخليفـة في الفكـر الإسـلامي، وتحدثت فيه عن الاستقالة، والموت، وانتهاء المدة، والعزل على أساس المسؤولية، والعزل لافتقاد بعض الشروط في خمسة مباحث.

وفي الفصل الثاني: تحدثت في الطرق السلمية لانتهاء وإنهاء ولاية رئيس الدولة في النظم الدستورية الوضعية، في مباحث موازية لتلك في الفكر الإسلامي.

أما الباب الثاني: فقد عالجت فيه الطرق غير السلمية لإنهاء ولاية رئيس الدولة، وقسمته بدوره إلى فصلين:

الفصل الأول: وهو خاص بالطرق غير السلمية لإنهاء ولاية الخليفة، وفيه تحدثت عن الثورة ومقاومة الطغيان من خلال حديثنا عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما تحدثنا عن البغاة في نهاية الفصل.

والفصل الثاني: خصصته للحديث في الطرق غير السلمية لإنهاء ولاية رئيس الدولة في الفكر السياسي الوضعي، وفيه تحدثت عن مباحث مماثلة، حيث غطى الحديث في الثورة ومقاومة الطغيان والانقلاب الفصل بكامله.

وقد أنهيت البحث بخاتمة سجلت فيها خلاصة لما توصلت إليه من قناعات ونتائج، دونتها بصورة مختصرة.

والآن، ونحن ما زلنا في البداية، نزجي شراع البحث، مستعينين بالله تعالى وحوله آملين من الله التوفيق والسداد، وهو وحده المستعان.

البَابُ التَّمهيدِيُّ

بين يدي بحثنا في طرق انتهاء ولايات الحكام، رأينا الوقوف على موضوعات نعتبرها أساساً نبني عليه أعمدة البحث، ومن هذه الموضوعات ما يمثل وجهة النظر الفلسفية، ومنها ما هو فقهي ينبثق من النصوص المختلفة. وبذلك سنتحدث عن أساس مشروعية سلطة الحكام من جانب، ثم نتبع ذلك بالحديث في شروط الحكام وطرق توليتهم، وعليه، فإننا سنقسم هذا الباب إلى الفصلين التاليين:

الفصل الأول ـ أساس مشروعية سلطة الحكام.

الفصل الثاني ـ شروط الحكام وطرق توليتهم.

وباعتبار أن دراستنا مقارنة، فإنَّنا سنوفي كل فصل حظه من الدراسة على صعيد الفكر الإسلامي أولاً، ثم نثني بذكر نظيره على مستوى الفكر السياسي والنظم الدستورية الوضعية، ولاعتبارات تتعلق بطبيعة المادة المدرجة فإنَّنا قد لا نراعي نفس الترتيب السابق في بعض المباحث، فنعمد إلى تقديم المبحث من الفكر السياسي الوضعي على نظيره، بما اقتضى التنويه المسبق.

الفصل الأول

(أساس مشروعية سلطة الحكام)

ينتظم هذا الموضوع في ثناياه من العناصر بقدر ما فيه من كلمات، وسنفرد لكل عنصر فرعا خاصا نعالجه فيه، على أن نقسم الحديث في الفرع الواحد إلى مبحثين مستقلين، مبحث نعرض فيه جانب الفكر الإسلامي، والآخر نكرسه للفكر السياسي الوضعي، وهذه الفروع هي :

الفرع الأول ـ أساس مشروعية سلطة الحكام.
الفرع الثاني ـ المشروعية (الشرعية).
الفرع الثالث ـ السلطة (والسيادة).
الفرع الرابع ـ الحكام موضع البحث.

الفرع الأول

أساس مشروعية سلطة الحكام

المبحث الأول

أساس مشروعية سلطة الحكام في الفكر الإسلامي

لما كان الحديث في الخلافة (الإمامة) هو قطب الرحى الذي يدور عليه بحثنا هذا، فإنَّ ما نضمنه من حديث تحت هذا العنوان ينصرف بصورة رئيسية إلى الخلافة، فنقول:

الخلافة مشروعة في دين الله تعالى بلا خلاف. وإن كان هناك من خلاف ففي درجة الحكم الذي ترقى إليه هذه المشروعية وبالإجمال فإن لدينا ههنا ثلاثة مذاهب:

١ ـ **مذهب الوجوب**: وفي تحديد من يقع عليه الوجوب قولان:

أ ـ وجوب ذلك على الأمة: وهو مذهب أهل السنة والمرجئة وجمهور المعتزلة وجمهور الخوارج والزيدية من الشيعة، واختلف هؤلاء في أصل الوجوب:
ـ فعند أهل السنة: هو السمع، وعند جمهور المعتزلة والزيدية: هو العقل.
وعند الجاحظ والكعبي وأبي الحسين من المعتزلة: هو العقل والسمع معا.

ب ـ وجوب ذلك على الله: وهو مذهب الإمامية والإسماعيلية من الشيعة، الا أن الإمامية أوجبوه على الله لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقص، والإسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته. وهم يوجبون ذلك عقلا وسمعا.

٢ ـ **مذهب الجواز**: وبه قالت فرقة النجدات (أتباع نجدة بن عمير الحنفي) من

الخوارج، والجواز مرتبط بحاجة الأمة، بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل، حتى إذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه.

٣ـ مذهب التفصيل: وفيه قولان:

أ ـ فعند هشام الفوطي وأتباعه: يجب نصب الإمام عند الأمن دون الفتنة.

ب ـ وعند أبي بكر الأصم وأتباعه: يجب نصبه عند الفتنة دون الأمن(١).

أدلة أنصار الوجوب:

استدل القائلون بوجوب الخلافة بالأدلة التالية:

١ ـ من القرآن: قوله تعالى: ﴿ياأيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا الله وأطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء ـ ٤/٥٩].

وقد اختلف المفسرون في معنى ﴿وأُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ﴾. فمن قائل: إنهم الأمراء والأئمة، وقائل: إنهم الفقهاء والعلماء. وقد رجَّحَ الطبري والزمخشري في تفسيريهما المعنى الأول. وحمل ابن العربي وابن كثير المعنى على

---

(١) انظر هذه الخلافات فيما يلي:

ـ «شرح مواقف العضد» للعلامة السيد السند ص ٦٠٣.

ـ الكمال بن أبي شريف، «المسامرة بشرح المسايرة»، للكمال بن الهمام الحنفي (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ).

وبهامشه «حاشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفي»، ص ٢٥٣، ٢٥٤.

ـ الشهر ستاني: عبدالكريم، كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام». حرره وصححه ألفرد جيوم. ص ٤٧٨.

ـ ابن حزم: الإمام أبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، الجزء الرابع. (بغداد مكتبة المثنى). ص ٨٧.

ـ الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين». الجزء الثاني.

(القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م) ص ١٣٣.

ـ القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، الجزء الأول (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥١هـ ١٩٣٣م). ص ٢٢٦.

الجهتين[1]، وهذا ما نُرَجِّحُهُ، ذلك أن الإمام إذا كان متصفاً بالعلم يكون مراداً بإجماعهم[2]. وعلى أي حال فإن إيجاب الطاعة لا يكون إلاَّ لِمَنْ كان واجباً نصبه.

٢ ـ من السنة: قوله ﷺ: «مِنْ خَلَعَ يَدَاً مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ الله يَوْمَ القِيَامَةِ لا حُجَّةَ لَهُ. ومَنْ مات وَلَيسَ في عُنُقِهِ بَيْعةٌ ماتَ مِيتةً جاهِلِيَّةً»[3].

٣ ـ الاجماع: فقد أجمع الصحابة على وجوب نصب خليفة، وقد قال أبوبكر رضي الله عنه في اجتماع السقيفة، بعيد وفاته ﷺ: ـ«ألا انَّ محمداً قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به» فبادر الكل إلى قبوله، ولم يزل الناس منذ ذلك الزمن على مثل هذا الأمر. وقد يحتَجُّ المخالف بعدم ثبوت الإجماع، إذ لو نقل لاشتهر أمره، ويجاب عن ذلك بأحد وجهين: إما أنه استغنى عن نقل الإجماع بالإجماع، إذ لا داعي يدعو لنقله. وإما أن مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا تعرف إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي ﷺ.

---

(١) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، الجزء الثامن (دار المعارف بمصر).
حققه وعلق عليه محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر. ص ٥٠٣.
ــ والزمخشري: محمود بن عمر، «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل». الجزء الأول (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية، ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٣م) ص ٤٠٥.
ــ أبو بكر بن العربي، «أحكام القرآن»: الجزء الأول (دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م).
تحقيق علي محمد البجاوي. ص ٤٥٢.
ــ وابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، «تفسير القرآن العظيم»، الجزء الثاني (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م). ص ٣٢٦.

(٢) الخيرميتي: محمود بن اسماعيل بن إبراهيم بن ميكائيل، كتاب «الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ٣٧ عام) الورقة ٥.

(٣) «صحيح مسلم» للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. الجزء الثالث (دار إحياء الكتب العربية) الطبعة الأولى، (١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م) كتاب الإمارة. ص ١٤٧٨.

٤ ـ **المعقول**: إن في نصب الإمام دفع ضرر مظنون، ودفع الضرر واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومعلوم ضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والحدود والعبادات وغيرها لا يتم إلا بامام، فوجب المصير إليه، ومما يؤكد هذا المعنى ما نلحظ من نشوب الفتن بين الناس لدى موت الأئمة.

وقد يقال: كذلك فإن في نصب الإمام أضراراً منها:

١ ـ إن تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه إضرار به لا محالة.
٢ ـ قد لا يتحقق الاتفاق على ذات الإمام (الخليفة) فيقع الهرج والاختلاف.
٣ ـ لما كان الإمام غير معصوم، فإن من المتصور أن يكفر أو يفسق، فإن لم يعزل أضر بالأمة، وإن عزل أدى ذلك إلى الفتنة.

ويجاب عن ذلك بأن الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضرر الآتي من نصبه، ودفع الضرر الأعظم واجب عند التعارض[1].

وقد يعترض كذلك بأن دفع الضرر قد يتحقق بنصب ذي شوكة في كل ناحية، فلا داعي لنصب الإمام. ويجاب عنه بأنه يمكن أن يحصل بعض النظام في أمر الدنيا، لكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى[2].

أدلة أنصار الجواز:

بالإضافة إلى الاعتراضات المتقدمة التي أوردوها على الدليل العقلي على وجوب الخلافة، استدل النجدات بالأدلة التالية:

١ ـ توافر الناس على القيام بمصالحهم الدنيوية والأخروية بمقتضى ما في طبائعهم ووازعهم الديني، فلا حاجة بهم إلى نصب من يتحكم فيهم فيما يستقلون به. وآية ذلك انتظام أحوال أهل البوادي الخارجين عن حكم السلطان.

---

(١) «شرح مواقف العضد» للعلامة السيد السند. ص ٦٠٤ والشهرستاني، «نهاية الإقدام» ص ٤٨١، ٤٨٢.

(٢) حاشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفي بهامش كتاب «المسامرة بشرح المسايرة» ص ٢٥٥، ٢٥٦.

٢ ـ تعذر الانتفاع بالإمام لدى قطاعات كثيرة من الرعية، نظراً لعدم الوصول إليه فلا فائدة في نصبه لهم، فلا يكون واجباً.
٣ ـ تعذر استيفاء الشروط في متولي الإمامة في كل عصر. فإن أقام الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم، وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب، فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعاً.

وردوا على من احتج بأن موجب الإمامة هو قيام الإجماع عليها، ردُّوا بقولهم: إن الإجماع على وجوبها لم يقع، فقد تنازع المهاجرون والأنصار الإمامة داخل السقيفة وقالوا: إذا لم يتصور إجماع الأمة في أهم الأمور وأولاها بالاعتبار، دل على أن الإجماع لن يتحقق قط، فسقط الاستدلال على وجوب الإمامة بمقولة الإجماع.

وقد رد عليهم الفريق القائل بالوجوب بما يلي:

١ ـ من المتصور عقلاً عكوف الناس على القيام بمصالحهم بمقتضى ما جبلوا عليه، ولكن ذلك ممتنع في الواقع، لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك قيل «يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن». وقيل أيضاً: «السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان».
٢ ـ ليس مدار الانتفاع بالإمام على الوصول إليه فقط، بل ويكون كذلك بوصول أحكامه وسياسته إلى الناس، وهذا واقع..
٣ ـ إذا لم يوجد مستوفي الشروط، وولي الناس ناقصها، فليس معنى ذلك أن الناس قد تركوا الواجب، إذ لا وجوب عليهم في هذه الحالة، إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشروطها، فلا محذور في ذلك الترك[1].

أما دعواهم أن الإجماع لم يقع بدعوى اختلاف المهاجرين والأنصار فمردود عليهم، بل هو حجة عليهم لا لهم، ذلك أن الصحابة، رضي الله عنهم، قد تمالأوا على نصب خليفة، وإنما وقع الخلاف بينهم فيمن يكون الخليفة لا في أصل الخلافة.

---

(١) «شرح مواقف العضد»، ص ٦٠٤.

وأمـا قولهم إن الاجمـاع ليس دليلاً في الشـرع، فمردود كذلك بتبكيت الصحابة لمن خالف الإجماع، وإخراجهم إياه عن سنن الهدى.

نتيجة:

لا يخفى على الناظر في أدلة الفريقين ركاكة حجج أنصار الجواز، وهي حجج لم تقم إلا على أساس من النظر العقلي القاصر، ولعل مرد هذا الزهد في الحكم عندهم عائد إلى ما حل بساحة الأمة الإسلامية من تنازع أفضى إلى ضعضعتها وتمزقها. يقول ابن خلدون «والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا»(1).

وهـذه الحجج العقلية التي تعلقوا بها لا تثبت أمام الحجج العقلية التي تقدم بها أنصار الوجوب.

وقد صور الشاعر العربي أهمية وجود حاكم على الناس أجمل تصوير إذ قال:

لا يصـلح النـاس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة إذا جهـالهم سادوا

ثم إننا لو تمعنا في الوعيد الذي توعد به الرسول ﷺ مَنْ مات وليس في عنقه بيعة، لأدركنا أن القول بالجواز متعارض مع النقل كتعارضه مع العقل وزيادة.

وعلى أي حال، فسواء أكانت الخلافة واجبة أم جائزة، فهي حكم شرعي، والحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً، على حد تعبير الأصوليين. وهذا يوضح لنا أساس مشروعية الخلافة. فالله سبحانه وتعالى هو أساس هذه الشريعة وإذا كُنَّا رجحنا كون الخلافة فرضاً أو واجباً(2) فيبقى علينا أن نتبين موقع هذا الوجوب، فالحكم الشرعي يتضمن

---

(1) ابن خلدون: عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المغربي، «المقدمة» (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ص ١٩٢.

(2) الفرض والواجب لفظان مترادفان عند الجمهور. وخالف الحنفية، فقالوا: الفرض ما كان دليله قطعياً، والواجب ما كان دليله ظنياً. انظر (الشوكاني: محمد بن علي بن محمد «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» (مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م) ص ٦.

الأحكام الاعتقادية، والأحكام الفرعية الفقهية، وبالتالي، فهل هذا الوجوب من الأصول أو الفروع؟ وعلى التقدير الأول يكون تحديد الإمام من الله سبحانه، حيث لا مجال للاجتهاد في باب العقائد. وعلى التقدير الثاني تكون الإمامة من مواطن الاجتهاد المنوطة بالأمة، وتؤول المسألة ـ كما هو ملحوظ ـ إلى مسألة تقدم ذكرها وهي: هل الإمامة واجبة على الله تعالى أم على العباد؟ خلاف ذكرناه فيما سبق. وتتميز من بين الفرق في هذا المقام فرقتان: أهل السنة والإمامية، أما أهل السنة فقد تبنوا اعتبار الإمامة من الفقهيات، وتبنى الإمامية اعتبارها من العقائد. وفيما يلي تفصيل ذلك.

أولاً: رأي أهل السنة:

يرى أهل السنة أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد[1] وما إيرادها عند بعضهم في ذيل الحديث في علم الكلام إلَّا لبيان أنه لا يجب شيء في أحكام التكاليف بدون الشرع[2]. ولأنه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الإسلامية وفيها قدح في الصحابة رضوان الله عليهم، أدرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها[3].

وعليه، فإن الله سبحانه وتعالى قد خوَّلَ الأمة وفوَّضها للنظر في اختيار خليفتها، في صورة عقد بين أهل الحل والعقد والخليفة، وهو المعروف «بالبيعة»، أو عقد يجري بين الخليفة القائم ومن يستخلفه فيما يعرف بالاستخلاف أو ولاية العهد، وفي هذه الصورة الثانية اختلف في لزوم بيعة أهل الحل والعقد للمستخلف:

فمثلاً ذكر الشربيني أنه لا يشترط في الاستخلاف رضا أهل الحل والعقد في حياته أو بعد موته[4].

---

(١) الشهر ستاني، «نهاية الإقدام»، ص ٤٧٨ و «شرح المواقف» ص ٦٠٣.

(٢) الفاسي: أبو محمد عبدالقادر بن علي بن يوسف، «الإمامة العظمى» (طبع حجر) ص ٣٤.

(٣) الكمال بن أبي شريف، «المسامرة بشرح المسايرة» (المكتبة التجارية الكبرى ص١٣).

(٤) الشربيني: محمد الخطيب الشربيني، «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج»، الجزء الرابع (المكتبة الإسلامية) ص ١٣١.

وفي تعليق لابن تيمية على بيعة أبي بكر يقول: «ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك»[1] ويفهم من هذا أنه لا بد من بيعة أهل الحل والعقد. وهذا ما نأخذ به ونرجحه، لأن الشأن في هذه المسائل هو كون الأمة طرفا لا يصح إغفاله. ومن هنا وجدنا أن استخلاف عمر للستة قد أفضى إلى بيعة الأمة لمن رجحته، حين قدمت عثمان على علي رضي الله عنهما. وسيمر معنا تفصيل ذلك في حديثنا عن طرق التولية.

وقد نصَّ الفقهاء على الصورتين المتقدمتين، ومن ذلك:

ما ذكره الماوردي حيث قال: «والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد الإمام من قبل»[2]، وتابعه في النص على ذلك القاضي أبويعلى الفراء[3].

وذكر الكمالان أن عقد الإمامة يثبت بأحد أمرين: إما باستخلاف الخليفة إياه وإما ببيعة من تُعْتَبَرُ بيعته من أهل الحل والعقد[4].

وذكر ابن حزم هاتين الطريقتين، مع تحبيذه لطريقة الاستخلاف إذا لم يقصد الخليفة به هوى، أخذاً بما رآه من استخلاف الرسول ﷺ لأبي بكر، وكما فعل أبوبكر بعمر، فعل سليمان بن عبدالملك مع عمر بن عبدالعزيز[5].

وهكذا تتضافر أقوال الفقهاء على أن الخلافة قائمة على العقد والبيعة، وقد

---

(١) ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الشهير بابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي، «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، الجزء الأول (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢١هـ - ١٤٢٠).

(٢) الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م) ص ٦.

(٣) أبو يعلى: محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، «الأحكام السلطانية» (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ ١٩٣٨م) ص ٧.

(٤) الكمال بن أبي شريف، «المسامرة بشرح المسايرة» (المكتبة التجارية الكبرى) ص ٣٢٦.

(٥) ابن حزم، «الفصل في الملل والنحل» الجزء الرابع ص ١٦٧.

تناول الفقهاء هذا العقد ببيان صيغته وشروطه وصوره وأسبابه الخ . .

البيعة :

والبيعـة مصـدر «باع»، ومعناها المعاقدة والمعاهدة. وهي تستلزم وجود فريقين شأن عقد البيع، كما تستلزم تبادل الالتزامات بينهما ـ الأمة من جانب، والخليفة من جانب آخر.

وقد نص ابن الأثير على هذا الالتزام المتبادل فقال: «كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره»[1].

وقد أغفل ابن خلدون النص على هذا الشرط المهم، حيث اكتفى بتصوير البيعة على أنها كسب لطرف، فقال: «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينـازعـه في شيء من ذلك. . »[2]. وهذا التفسير ـ فيما نرى ـ يفتح الباب للمستبدين لانتزاع الطاعة دون أن يقدموا موجباتها.

وجرياً على عادة العرب في توثيق العقود، كانت تتم البيعة بصفق الأيدي، وهكذا كانت البيعة على عهد رسول الله ﷺ بالمصافحة، وبيعة النساء بالكلام، وما مست يده الكريمة ﷺ يد امرأة لا يملكها[3] ثم استُغْنِيَ عن هذه الصورة عندما تحول الحال في الدولة الإسلامية من الخلافة إلى الملك العضوض، فاتخذت شكل تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل، وهذا ليس من الشرع في ورد ولا صدر[4].

---

(١) ابن الأثير: الإمـام مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، «النهاية في غريب الحـديث والأثـر»، الجـزء الأول (دار احياء الكتب العـربية، الـطبعـة الأولى، ١٣٨٣هـ ١٩٦٣م) تحقيق طاهر أحمد الزاوي وآخر ص ١٧٤.

(٢) ابن خلدون، «المقدمة» ص ٢٠٩.

(٣) ابن قيم الجـوزية: أبـو بكـر عبـدالله محمـد بن أبي بكـر «أعلام الموقعين عن رب العـالمين»، الجـزء الثـالث (المكتبـة التجـارية الكبـرى، الـطبعـة الأولى، ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م). تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ص ٨٤.

(٤) محمد صديق حسن خان: «إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة» (المطبع الصديقي الواقع في بلدة بهوبال). ص١٤، ١٥، ومقدمة ابن خلدون ص ٢٠٩.

كمـا جرى توثيق هذا العقـد بالأيمـان يحلفهـا فريقـا العقـد. أما أيمان الخلفاء، فقد قل من تعرض لها لقلة وقوعها، إذ الخليفة قلَّما يحلف لعلو مرتبته وارتفاع محله، وكان يترتب على الحنث بها البراءة من الخلافة والانخلاع منها، وما يجري مجرى ذلك[1].

أما الأيمان التي يحلفها العامة، فكان الحجاج بن يوسف أول من رتَّبها حين أخـذه البيعة لعبد الملك بن مروان على أهل العراق، ثم زيد فيها بعد ذلك. وكانت هذه الأيمان مدار بحث عند الفقهاء من حيث لزومها. وقد تناول ابن قيم الجوزية هذه الآراء بالبحث، ثم انتهى إلى القول: «ولم يكن الحلف بالأيمان اللازمة معتادا على عهد السلف الطيب، بل هي من الأيمان الحادثة المبتدعة التي أحدثها الجهلة الأول. ولهذا قال جماعة من أهل العلم: إنها من الأيمان اللاغية التي لا يلزم بها شيء البتة، أفتى بذلك جماعة من العلماء، ومِنْ متـأخـري من أفتى بهـا تاج الـدين أبـوعبـدالله الأرمـوي صاحب كتاب (الحاصل). . وقال جماعة من العلماء: لا يلزم فيها شيء سوى كفارة اليمين بالله تعالى»[2].

وإنَّ من أهم شروط صحة عقد البيعة شرط الرضا من طرفي العقد:

أما بالنسبة للخليفة فواضح، إذ لا يجبر على الخلافة من امتنع منها. قال النووي في «الروضة»: «إلا أن يكون من لا يصلُح للإمامة إلا واحد، فيجبر بلا خلاف»[3].

أمـا بالنسبة لرضا العامة، فكذلك الشأن، وإن كان الواقع التاريخي في

---

(١) القلقشنـدي: أبو العباس أحمد، «صبح الأعشى»، الجزء ١٣ (دار الكتب السلطانية بالقاهرة، ١٣٣٧هـ ـ ١٩١٨م) ص ٢١٦.

(٢) ابن قيم الجوزية، «أعلام الموقعين»، الجزء الثالث ص ٩٠.

(٣) نقلاً عن: القلقشندي، «مآثر الإنافة في معالم الخلافة»، الجزء الأول (الكويت: مطبعة حكـومـة الكـويت، ١٩٦٤) تحقيق عبدالستار فراج ص ٤٥. راجع كذلك: القاضي عبدالجبار، «المغني في أبواب التوحيد والعدل» ـ(الجزء المتم للعشرين القسم الأول) ـ (الدار المصرية للتأليف والترجمة). تحقيق د. عبدالحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ص ٢١٥.

الدولة الإسلامية بدأ يتجه في العهود الأخيرة إلى قيام البيعة على الإكراه، بما يلازمها من أيمان في الطلاق والعتاق وصدقة المال والحج. وقد تصدى الإمام مالك بالفتوى في هذه المسألة، فكان يقول بأنه ليس على مستكْرِه طلاق. وهذا ما أثار هرجاً في المدينة، واضطر معه الخليفة أبوجعفر المنصور أن يرسل إليها ابن عمه جعفر بن سليمان بن العباس. فقيل له: إن مالكا لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء. فغضب جعفر ودعا به، وجرده وضربه بالسياط، ومدت يده حتى خلعت كتفه، وارتكب منه أمراً عظيماً»[1].

أما فقهاء العراق، فقد أفتوا بوقوع طلاق المكره، ومن أجل ذلك ساد هذا المذهب وتغلب.

يتبين لنا مما تقدم أن البيعة هي عقد من كل وجه، وتعرض لنا في هذا المقام مسألتان هما أشبه بالاعتراض على كون الخلافة لا تتم إلا بعقد، وهما:

١ـ ألا يمكن أن تتم الخلافة دون عقد؟
٢ـ كيف اعترف الفقهاء بإمامة التغلب بناء على نظرية البيعة؟

وللإجابة عن السؤال الأول نذكر ما أورده الفقهاء بهذا الصدد:

ذكر التفتازاني أن الإجماع قائم على عدم جواز ذلك، فهو يقول: «اتفقت الأمة على أن الرجل لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة واجتماع الشرائط فيه، بل لا بد من أمر آخر به تنعقد الإمامة...»[2].

ولكن دعوى التفتازاني هذه منقوضة بما يذكره آخرون من خلاف في المسألة، فقد أورد الماوردي وأبويعلي والقلقشندي رأيين متباينين[3]:

---

(١) ابن خلكان: أحمد بن محمد بن أبي بكر، «وفيات الأعيان»، الجزء الثالث (مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ ١٩٤٩م). تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ص ٢٨٥. وابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم، «الإمامة والسياسة»، الجزء الثاني (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٧هـ ١٩٥٧م). ص ١٧٧، ١٧٨.

(٢) سعدالدين التفتازاني، «شرح المقاصد». الجزء الثاني (ألفه سنة ٧٨٤هـ) ص ٢٨١.

(٣) الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ٨. والقلقشندي، «مآثر الإنافة»، الجزء الأول =

أحـدهمـا: ما ذهب إليه بعض فقهـاء العـراق، وهـو منقول كذلك عن الجبائي، من القول بانعقاد الخلافة، وإن لم يعقدها له أهل الحل والعقد (أهل الاختيار، لأن المقصود من الاختيار تمييز من يستحق الولاية، وقد تميز هذا بصفته.

وثانيهما: هو مذهب جمهور الفقهاء، والمتكلمين الذين قالوا: إن الإمامة لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له.

وقـد قاس الفـريقان الإمامة على القضاء إذا تفرد قاض بالشروط. فقال الأولون: إنه يصبح قاضياً دون تولية، ونفى الآخرون ذلك عنه حتى يولى وذهب فريق ثالث إلى التفريق بين القضاء والإمامة، ذلك أن القضاء نيابة خاصة يجوز صرفه عنه مع بقائه على صفته، فلم تنعقد ولايته إلا بتقليد، والإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق الآدميين لا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفته، فلم يفتقر تقليد مستحقها، مع تميزه، إلى عقد.

وبالوقوف على هذين المذهبين، يتبين لنا أن الاختلاف نظري محض، ويكاد يختفي من ناحية عملية، ذلك أن الفريق الأول لا بد أنه يقدر أن الأمور ستـأخـذ مجراها في صورة رضا عام به، وهذا هو جوهر المسألة. أما التلفظ بالعقد وما يرافقه من اصطفاق الأيدي فعَرَضٌ قد يزول.

يقول القاضي عبدالجبار: «ولسنا نعني بالعقد البيعة التي هي صفق باليد، وإنما نعنى الرضا والانقياد وإظهار ذلك»[1] ويقول الغزالي فيمن كان موصوفاً بصفـات الأئمة، وكان ذا شوكة وكفاية: إنه يتعين بحكم شوكته وكفايته، ثم يردف: «إلا أن من هذا حاله، فلا يعجز أيضاً عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد، وذلك أبعد من الشبهة، فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة

= ص ٤٧، والقاضي أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين، «المعتمد في أصول الدين» (النسخة الفريدة في الظاهرية بدمشق).

نقـلاً عن: يوسف أيبش، «نصوص الفكر السياسي الإسلامي» (بيروت: دار الطليعة الطبعة الأولى، ١٩٦٦م). ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(١) القاضي عبدالجبار، نفس المرجع السابق ونفس الجزء ص ٢٥١.

إلا عن بيعة وتفويض»[1].

وللإجابة عن السؤال الثاني وهو: كيف نوفق بين اعتبار البيعة هي الأساس وبين الاعتراف بإمامة التغلب؟ نقول:

إن الاعتراف بإمامة التغلب إنما كان للضرورة، وللضرورة أحكامها، وذلك دفعا للفتنة.

يقول الخيرميتي: «وأما لو استولى مستعدٍ له شوكة على خطة الإسلام، فلا يثبت له الإمامة عند أهل السنة والجماعة عند عدم الشرائط المذكورة فيه، ولكن الطاعة واجبة له رفعاً للفتن»[2].

وأورد القاضي أبويعلى عن الإمام أحمد رضي الله عنه في رسالة عبدوس بن مالك العطار أنه قال: «ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه عليه إماماً، عادلاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين.

ثم يعقب على ذلك قائلاً: قوله (من غلبهم بالسيف): يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر، فإذا غلبهم، فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة، ولم يرد به أنه يصير بنفس الغلبة[3].

وبهذا يفسر لنا أبو يعلى ما أورده في كتابه «الأحكام السلطانية، حيث أورد روايتين عن الإمام أحمد[4]، وبهذا لا يبقى غير رواية واحدة.

---

(١) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» (القاهرة ١٣٢٧هـ). نقلاً عن يوسف أيبش. «نصوص الفكر السياسي الإسلامي». ص ٣٦٥، ٣٦٦.

(٢) الخيرميتي: كتاب «الدرة الغرا في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء» (مخطوط بالظاهرية بدمشق). ورقة ٧.

(٣) القاضي أبو يعلى، كتاب «المعتمد في أصول الدين» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق). رقم (٢٩٥٤ عام) الورقة ٩٥.

(٤) القاضي أبو يعلى، «الأحكام السلطانية» ص ٤ راجع كذلك: المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل». الجزء العاشر (القاهرة مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ ١٩٥٧م) صححه وحققه محمد حامد الفقي. ص ٣١٠.

ونُذَكِّرُ بما أوردناه عن الإمام الغزالي، حيث ذكر أن المتغلب يلجأ ـ في العادة ـ إلى أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد.

ونضيف أيضاً ما أورده عبدالرحمن الشيخ زادة في حديثه عن الإمام المتغلب، فقد قال: «فإن بويع ولم ينفذ حكمهفيهملعجزه عن قهرهم لا يصير إماماً»(1).

وهكذا يتضح أن إمامة المتغلب ليست بشيء من حيث المبدأ، ولكنّ ويلاً أهون من ويلين، فلو تم الخروج عليه لحصلت فتنة تعقب أضراراً أبلغ من ضرر وجوده. وهو يحاول جاهداً أن يأخذ البيعة لنفسه. ومع ذلك فقد رأينا من الفقهاء من يسحب الإمامة منه، حتى مع أخذ البيعة من العامة، إن عجز عن قهرهم.

وبناء على ما تقدم ننتهي إلى أن الأساس في الخلافة هو العقد، وهو يقوم على اتفاق حر بين الطرفين، كما أنه يتسم بخاصية الإلزام، ويكتسب هذا العقد أهمية خاصة تتمثل فيما يلي:

١ـ إنه يؤدي إلى خلق مجتمع سياسي منظم، تتحدد فيه العلاقات السياسية تحديداً دقيقاً ومنصفاً، مما يؤدي إلى التوازن والاستقرار.
٢ـ إنه يمنع قيام الاستبداد واحتكار السلطة، أو التصرف بمقدرات الأمة من فرد أو نفر قلائل.
٣ـ انه يؤدي إلى وجود حكومة دستورية مقيدة، تجعل من الشريعة الإسلامية دستورها الأعلى، في الوقت الذي تنضوي فيه قوانينها الأخرى تحت هيمنة هذا الدستور(2).

ثانياً: رأي الشيعة الإمامية:

إذا كان أهل السنة قد رأوا في الإمامة مسألة عقدية، فإن الإمامية قد رأوا

---

(1) شيخ زادة: عبدالرحمن بن شيخ محمد بن سليمان، «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر». الجزء الأول (المطبعة العثمانية) ص ٣٣١. والخط الذي تحت الكلمات ورد كذلك في المرجع.

(2) د. فاضل زكي محمد، «الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره» (بغداد، دار الطبع والنشر الأهلية، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م). ص ١٤٦، ١٤٧.

فيها مسألة عقيدية خالصة. يقول الشيرازي: «واعلم أن مسألة الإمامة من أكبر مسائل أصول الدين وأعظمها، لأنه يترتب عليها طاعة الله وطاعة رسوله، والقيام بالشرائع والجهاد..»[1]

وجاء في مسند الإمام الرضا قوله: «إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين إن الإمامة أسُّ الإسلام النامي وفرعُه السامي»[2].

وهم يبرأون من أن يدلوا في مسائل الدين برأي، وقد وصف ابن مطهر الحلي طريقة الإمامية في استقاء الأحكام الشرعية بأنها طريقة «الآخذين دينهم بالوحي الإلهي والعلم الرباني، لا بالرأي والقياس، ولا باجتهاد الناس»[3].

ويقولون إن الإمامة لطف، فيجب نصب الإمام على الله تعالى تحصيلاً للغرض (واللطف هو ما كان العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية[4]) والنبوة، من هذا الجانب، لطف لا يتم صلاح العباد إلا به، ولما كان محمد ﷺ هو آخر الأنبياء، فإنه لا يتصور أن ينقطع هذا الفيض الرباني من الرحمة، فكانت الإمامة تابعة للنبوة في الوجه الذي وجبت له، لأن الأئمة عليهم السلام يقومون مقام الأنبياء في تبليغ الشريعة، فالإمامة والنبوة حقيقة واحدة بالذات[5].

---

(١) الشيرازي: محمد جواد، «الكواكب المضيئة للشيعة المرضية في قيام الحجج الإمامية ضد الزيدية» (مخطوط بالجامعة الأردنية ـ ميكروفيلم ـ رقم ١٠٨ صور من جامعة Princeton برقم 2643) الورقة ٤.

(٢) الإمام الرضا: أبو الحسن علي بن موسى، «مسند الإمام الرضا»، جمعه ورتبه الشيخ عزيز الله العطاردي ـ الخبوشاني، الجزء الأول (طهران، مكتبة الصدوق، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ) ص ٩٨.

(٣) ابن مطهر الحلي: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي «تذكرة الفقهاء»، المجلد الأول (منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية) ص ٢.

(٤) الشيرازي: محمد المهدي الحسيني الشيرازي، «القول السديد في شرح التجريد» (النجف الأشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ ١٩٦١م). ص ٣٤٥.
والجايلاقي: الأخوند ملا محمد جعفر بن حسينعلي الجايلاقي، تذكرة (مخطوط مصور بالميكروفيلم بالجامعة الأردنية رقم ٢٨٨.
صور من Princeton رقم 1570 مجموعة Garrett). الورقة ١٤٧ أ.

(٥) الشيرازي: الكواكب المضيئة للشيعة المرضية. الورقة ٦٧ أ.

والتغاير بين النبي والإمام محدود، يروي اسماعيل بن مرار، قال: كتب الحسن بن العباس المعروفي، إلى الرضا عليه السلام: جعلت فداك! أخبرني ما الفرق بين الرسول والنبي والإمام؟ قال: فكتب أو قال: الفرق بين الرسول والنبي والإمام: أن الرسول الذي ينزل عليه جبرائيل، فيراه ويسمع كلامه، وينزل عليه الوحي، وربما رآه في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام، والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع. والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص(١).

بل إن هذا الاختلاف بين النبي والإمام قد ينقلب لمصلحة الإمام كما تدل على ذلك عبارات بعضهم.

يروي الكليني في ذلك أن الأئمة «جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها، وحجته البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى»(٢) كما يروى أن أبا خالد الكابلي قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿فآمِنُوا باللهِ وَرسُولِهِ والنُّورِ الذّي أنْزَلْنا﴾ [التغابن ٨/٦٤] فقال: «يا أبا خالد: النور والله نور الأئمة من آل محمد ﷺ إلى يوم القيامة....وهم والله في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار»(٣).

ويزعم هؤلاء أن النور ينتقل في الأئمة، وينسبون مثل هذه العقائد إلى الإمام جعفر الصادق، ويذهب الدكتور أحمد أمين إلى أن جعفر الصادق هو المسؤول عن شيوع مثل هذه الاعتقادات(٤).

ولا يصح في نظرنا مثل هذه النسبة، ونرجح ما ذكره الإسفرائيني من «أنهم لما رأوا الجاحظ يتوسع في التصانيف ويصنف لكل فريق، قالت له الروافض: صنف لنا كتابا نتمسك به. فقال: لا أرى لكم وجها إلا أنكم إذا أردتم أن تقولوا شيئا مما تزعمونه تقولون, إنه قول جعفر بن محمد الصادق. لا أعرف لكم سبباً

---

(١) الكليني، «الأصول من الكافي»، الجزء الأول. ص ١٧٦.

(٢) الكليني، المرجع السابق ص ١٩٦.

(٣) الكليني، نفس المرجع والجزء، ص ١٩٤.

(٤) أحمد أمين، «ظهر الإسلام»، الجزء الرابع (مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثالثة، ١٩٦٤م). ص ١١٥، ١١٦.

تستندون إليه غير هذا الكلام فتمسكوا بحمقهم وغباوتهم بهذه السوأة التي دلهم عليها، فكلما أرادوا أن يختلقوا بدعة أو يخترعوا كذبة نسبوها إلى ذلك السيد الصادق، وهو عنها منزه..»[1].

وبالاختصار، فإنهم يرون أن نصب الإمام من شأن الإله جلَّ وعلا، ومن هنا عرفوا الإمامة بأنها «اختصاص من الله سبحانه لبعض معين موصوف معلوم لهم، ليثبت به الحجة ويحصل المقصود»[2].

ولا شأن للعباد بها، كما لا شأن للعباد باختيار النبي وفي هذا قال شاعرهم:

قد أقمتم خليفة باختيار ثم بايعتموه عن إذعان
فهلموا إذا نبايع نبياً بل إلهاً يبقى على الأزمان[3]

ويقول الطبرسي: «الاختيار يجب أن يكون على العلم بأحوال المختار، ولا يعلم غيره سبحانه جميع أحوال المختار، ولأن الاختيار هو أخذ الخير، وكيف يأخذ الخير من الأشياء من لا يعلم الخير فيها»[4].

وهم عندما قالوا إن الإمامة تجب لطفاً على الله، رتبوا على ذلك نتيجة عقلية وهي وجوب كون الإمام معصوماً، وهذه أنتجت بدورها نظرية النص على الإمام[5].

وقد وجه خصومهم إليهم انتقادات بشأن الأصل الأول الذي بنوا عليه هذه النتائج ومن ذلك:

١ ـ إن كون الإمام لطفاً لا يستلزم وجوبه على الله تعالى، ما دام يخامره شيء من المفسدة، وردوا على ذلك بأن المفاسد معلومة الانتفاء في الإمامة،

---

(١) الإسفرائيني: أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، «التبصير في الدين» (مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م). تعليق محمد زاهد الكوثري ص ٤٥.
(٢) الشيرازي. «الكواكب المضيئة»، الورقة ٨.
(٣) الشيرازي، المرجع السابق، الورقة ٦.
(٤) الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن، «مجمع البيان في تفسير القرآن» الجزء العشرون (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م) ص ٣١٤.
(٥) الشيرازي: «القول السديد في شرح التجريد» ص ٣٤٥ ـ ٣٤٩.

بالاستقراء، فالإمام معصوم منزه عن المفاسد. والله تعالى يقول: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة - ٢/١٢٤]. فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة، وصارت في الصفوة، ثم أكرمها الله تعالى بأن جعلها في ذرية أهل الصفوة والطهارة[١].

٢ - إن الإمامة إنما تجب على تقدير انحصار اللطف فيها، وجائز أن يقوم شيء آخر مقام الإمامة، فلا تتعين الإمامة في كونها لطفاً فلا تجب على التعيين.
وأجابوا عن ذلك بأن انحصار اللطف فيها معلوم للعقلاء، بدلالة أن الناس يهرعون في كل زمان إلى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد وجلباً للمنافع.

٣ - إن اللطف في نصب الإمام إنما يتحقق بنصب إمام ظاهر قاهر، يرجى ثوابه، ويخشى عقابه، والإمامية تقول بالإمام المختفي في هذه الأيام، فكيف يكون لطفا؟.
وأجابوا عن ذلك بأن وجود الإمام لطف، وتصرفه لطف آخر، والناس هم المسؤولون عن اختفائه، وحتى يكمل اللطف ينبغي تحقق أمور ثلاثة: تعيين الله تعالى وقد عين، وقبول الإمام وقد قبل، ومساعدة الرعية ولم يفعلوا[٢].

والذي أراه أن اللطف الذي قالت به الأمامية ليس قريناً للإمامة، فهذا اللطف تحقق في النبوات حتى آلت إلى خاتم النبيين، وكان القرآن دليلا للمسلمين من بعد، والسنة له تابع، وكفاهم بهما غنية عًما سواهما. وقد قال ﷺ: «تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنَ لَنْ تَضِلوا بَعْدَهُمَا: كِتَابُ اللهِ وسُنَّتِي، ولَنْ يَتَفرَّقَا حَتَّى يَرِدُوا عَلى الحَوْضِ»[٣] وقال في حجة الوداع: «وقَدْ تَرَكْتُ فيكم مَا لم تَضِلوا إن اعْتَصمتُمْ بِهِ: كِتَاب اللهِ»[٤]. ولا شأن للإمام في إمامته إلا أن يحمل الناس على مقتضاهما، والله تعالى يقول: ﴿اليَوْمَ أكَملتُ لَكُمْ دِينَكمُ وأتْممتُ عَليكُمْ نِعمتِي ورَضيتُ لَكُمُ الإسْلامَ ديناً﴾ [المائدة ٥/٣]. ويقول: ﴿ما فَرطْنَا في الكِتَابِ مِنْ شَيءٍ﴾ [الأنعام ٦/٣٨].

---

(١) «مسند الإمام الرضا». ص٩٧.

(٢) الشيرازي: «القول السديد في شرح التجريد»، ص ٣٤٥، ٣٤٦، «وشرح مواقف العضد» ص ٦٠٥.

(٣) رواه الحاكم في المستدرك عن أبي هريرة.

(٤) ابن ماجة: الحافظ أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، «سنن ابن ماجة». الجزء الثاني (دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣هـ ١٩٥٣م) ص ١٠٢٥ كتاب المناسك باب ٨٤.

المبحث الثاني

أساس مشروعية السلطة الحاكمة في الفكر السياسي الوضعي

نبحث هنا في تلك النظريات السياسية الفلسفية، التي يدرجها الباحثون أساساً وصيغت من أجل بيان مدى مشروعية تولية وتصرفات الهيئة الحاكمة، فهذه النظريات الثيوقراطية مثلا، تستهدف الاجابة عن هذا السؤال: لماذا كان لفرد معين، أو لفئة معينة، الحكم والسلطان دون غيرهم من أفراد المجتمع؟ «وفرق هائل بين هذا السؤال وبين ذلك السؤال، وهو: ما أصل نشأة الدولة»[1] ويرى الدكتور عبدالحميد متولي أن الوضع الصحيح للمسألة يجب أن يكون. «أصل نشأة دولة» بوجه خاص، لا، أصل نشأة الدولة بوجه عام، وذلك لأن كيفية نشأة كل دولة أمر يختلف من دولة لأخرى[2].

أولا: النظرية الثيوقراطية:

تراوحت مذاهب هذه النـظرية بين الغلو والاعتـدال، وهي في تطورهـا اتخذت أشكالاً ثلاثة، تصدر جميعها من فكرة أن السلطة في الدولة مصدرها الله، ثم تختلف في أساس اختيار الحاكم[3].

١ ـ نظرية الـطبيعة الإلهية للحاكم: ـ فالحاكم في زعم هؤلاء إله. وقد ساد الاعتقاد بذلك في المدنيات القديمة، مثل المدنيه المصرية والفارسية والهندية

---

(١) د. عبدالحميد متولي، «المفصل في القانون الدستوري»، الجزء الأول ـ (مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٢). ص ١٤٤.

(٢) د. عبدالحميد متولي، المرجع نفسه. ص ٢٦٥.

(٣) د. فؤاد العطار، «النظم السياسية والقانون الدستوري» (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٥ / ١٩٦٦) ص ١٤٤.

والصينية[1] وقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على هذه النزعة على لسان فرعون في قوله لقومه: ﴿أنا ربُّكُمْ الأعْلَى﴾ [النازعات ٢٤/ ٧٩].

٢ ـ نظرية الحق الإلهي المباشر[2]: كان طبيعيا أن تتطور الفكرة القديمة عن الحاكم (الإله)، لتؤول مع ظهور المسيحية إلى معنى جديد، فالحاكم ههنا يستمد سلطته مباشرة من الله. وقد ظلت هذه النظرية سنداً لحكم الملوك في القرنين السابع عشر والثامن عشر، خاصة في فرنسا.

يقول لويس الرابع عشر في مذكراته: «إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق، فالله هو مصدر هذه السلطة، وبين يديه وحده يؤدي الملوك حساباً عن كيفية استعمالها». كما جاء في مقدمة مرسوم ديسمبر ١٧٧٠ بفرنسا (في عهد لويس الخامس عشر) قوله: «إننا لم نتلق التاج إلا من الله، فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا وحدنا دون تبعية ولا توزيع»[3].

وفي إنجلترا كذلك، استغلت هذه النظريات الدينية لتدعيم حكم الملوك، «مما أدى إلى حدوث نزاع بين البرلمان والتاج، وقد اشتدت حدة هذا النزاع، وكانت الغلبة في جانب البرلمان، فأودى بحياة شارل الأول، إذ صدر الحكم بإعدامه سنة ١٦٤٩»[4].

---

(١) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية» (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٢). ص ١٢٥.

(٢) يرى الدكتور عبدالحميد متولي أن اصطلاح «الحق الإلهي» أفضل من اصطلاح «التفويض الإلهي» وذلك لسببين:

أولاً: لأن اصطلاح «الحق الإلهي» هو الترجمة الأدق للاصطلاح الفرنسي المقابل (Droit Divin).

وثانياً: لأن كلمة «التفويض» تنطوي على معنى التوكيل، والموكل ـ كما هو معلوم ـ له حق عزل الوكيل، كما أن له (أي للوكيل) أن يقوم إذا شاءِ بعمل ذلك الوكيل. وليس ذلك المعنى مما تقصد إليه النظرية.

راجع: عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية» ج ١ (منشأة المعارف بالاسكندرية، ط ٥، ١٩٧٤) ص ٣٩.

(٣) عثمان خليل، «القانون الدستوري» (مطبعة الأهالي ببغداد، ١٩٣٩/ ١٩٤٠) ص ٢٣.

(٤) محمد كامل ليلة، «النظم السياسية ـ الدولة والحكومة» (القاهرة ـ دار الفكر العربي) ص ٧٥.

٣ ـ نظرية الحق الإلهي غير المباشر: وتقوم هذه النظرية على أساس الفصل بين السلطة الدينية وبين السلطة الزمنية فالسلطة مصدرها الله، والله لا يتدخل مباشرة في اختيار الحكام، ولكنه، بعنايته، يوجه الحوادث وارادات الأفراد نحو اختيار شخص معين لتولي أعباء الحكم.

وإذا كانت هذه النظرية تعتبر تعديلاً جزئياً لسابقتها، فإننا نجد الآن ما يشبه أن يكون عدولاً عنها في هذا القرن، فيما خلا بعض دعاوى تصدر من هنا وهناك. «فمنذ عهدٍ ليس ببعيدٍ، بعث هتلر نظرية العناية الإلهية، وعرض لها في خطاب له ألقاه على الشعب الألماني في ٢٨ ابريل سنة ١٩٣٩، إذ قال في ثنايا خطابه: «إن العناية الإلهية اختارته ليكون زعيماً للشعب الألماني».

وفي إسبانيا ظهرت في سنة ١٩٤٧ عملة نقدية عليها صورة (الجنرال فرانكو)، ومكتوب على تلك العملة أن فرانكو مختار بواسطة العناية الإلهية لحكم إسبانيا[١].

وقد ظهرت هذه النظرية في القرون الوسطى، خاصة في الصراع بين السلطتين الدينية والزمنية، بين الكنيسة والأباطرة.

وفرق ما بين هذه الاتجاهات الثلاثة في النظرية الثيوقراطية، أن الأولين يقرران أن السلطان المطلق للملوك، أما الاتجاه الثالث فلا يتنافى مع النظم الديمقراطية، وإن كان لا يتنافى مع السلطان المطلق كذلك.

وبيانه: أن الشعب إذا كان هو الذي يختار الحاكم، فلا بد أن يكون الحاكم مسؤولا أمامه، بحيث لا يخرج عن مقتضى القوانين الدينية والقوانين الطبيعية. وفوق ذلك، فإن للشعب عدم طاعة الحاكم عند تجاوزه هذه القوانين[٢].

وقد كان هذا التطور الذي بدأت أولى حلقاته عن طريق رجال الدين، مقدمة لظهور فكرة العقد الاجتماعي، ثم تلقف الفلاسفة، هذه الفكرة وتناولوها بالشرح والتحليل والتدعيم، وصاغوا منها نظرية ذاعت شهرتها في كل مكان،

(١) محمد كامل ليلة، «النظم السياسية» ـ هامش ص ١٨٦.

(٢) فؤاد العطار، المرجع السابق، ص ١٤٧، ١٤٨.

وعرفت باسم نظرية «العقد الاجتماعي»[1].

ويذهب جورج سباين إلى القول بأنه «لم يكن ثمة إحساس قبل نهاية القرن السادس عشر بوجود تعارض بين النظريات التي ترى السلطة مصدرها الله، والنظريات التي ترى أنها صادرة من الشعب، فالذي جعل الفكرتين متعارضتين كان أولاً: ـ تطور الحق الشعبي بحيث يعني على وجه الخصوص حقاً في المقاومة.

وثانياً: التطور المضاد الذي طرأ على الحق الإلهي، بحيث يعني أن الرعايا مدينون لحكامهم بواجب طاعة عمياء.. إن حق الملوك الإلهي في هذا الشكل الجديد كان في جوهره نظرية شعبية[2].

نقد النظريات الثيوقراطية:

توصف النظريات الثيوقراطية عادة بأنها نظريات دينية وهو ـ فيما نرى ـ وصف غير متسق. بل العكس أولى بالاعتبار. يقول جاك استيف: «إن الصور المختلفة التي أوردناها عن نظرية الحق الإلهي ليست نظريات دينية بنفسها، وانما هي محاولات من صاحب السلطة، أو عماله ليربطوا عواطف الشعب الدينية بسلطته، وليزيدوا في نفوذه الشخصي. ومن هنا نشأت صفة الربوبية التي كان يدَّعيها ـ غالباً ـ الملوك المطلقون[3].

ويقول الدكتور عبدالحميد متولي: «فاصطلاح (المذاهب الدينية) إنما هو ترجمة (Doctrines Religieuses) أما الترجمة الحرفية لكلمة (Doctrines the-ocratiques) فهي المذاهب التي تنسب مصدر السلطة إلى الله ولكن ليس من الضروري أن تكون هذه المذاهب دينية[4].

---

(١) محمد كامل ليلة، المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢) سباين: جورج، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الثالث ـ (دار المعارف بمصر ١٩٧١) ترجمة د. راشد البراوي ص ٥٤٠.

(٣) جاك استيف. «موجز الحقوق الدستورية». ترجمة د. أحمد السمان. مطبعة الجامعة السورية ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م. ص ٦٩.

(٤) د. عبدالحميد متولي، «المفصل في القانون الدستوري»، الجزء الأول، ص ٢٤٥، ٢٤٦.

ونرى مع ذلك أن مجرد ادعاء هذا الحاكم أو ذلك أنه يتلقى السلطة من الله، أو أن العناية الإلهية تسيره، ليس كافياً لأنْ توصف بكونها دينية، فكم ألحِقَ بالعقائد الدينية من بدع وترهات يأباها الدين كل الإباء!! والذي يبدو لنا أن السِّرَّ في إلصاقها بالدين هو ذلك الصراع الذي احتدم أواره بين السلطتين الدينية والزمنية، فلم يجد الملوك وسيلة يتخلصون بها من ملاحقة رجال الدين إلا أن يجابهوهم بنفس سلاحهم، فهم يتلقون سلطتهم إذن من الإرادة الإلهية[1].

ويمكننا إجمال ما لدينا من ملحوظات حول هذه النظريات فيما يلي:

١ - إن هذه النظريات تناسب عهداً كانت السلطة فيه ضعيفة، لا حاجة بها إلى تحديد حقوقي، بل كان عليها أن تستفيد من كل قوة يمكن أن تستمدها من الحقوق.

٢ - إنها قد استعملت في الدرجة الأولى لصد التدخلات الأجنبية، ولم تستعمل لمقاومة الرغبات الشعبية إلا بعد حين.

٣ - انها تعدل الحكم المطلق بمسؤولية الملك أمام الخالق، ولا يخفى ما في هذا من نفع يوم لم تكن قواعد مسؤولية الملك الحقوقية قد ظهرت بعد[2].

ثانيا: نظرية العقد الاجتماعي

ترجع هذه النظرية في أصلها، إلى الفلسفة الإغريقية التي كانت سائدة أيام قضى المقدونيون ثم الرومانيون على النظام المدني اليوناني، وبثت المدرسة الأبيقورية أفكارها عن الدولة والقانون، «وعرَّفوا القانون بأنه اتفاق نفعي أبرمه الأفراد بينهم، لمحافظتهم من كل اعتداء وظلم، وهذا النوع من التفكير يمكن أن يكون مقدمة للنظرية التعاقدية القائمة على اختيار الأفراد التي أتت فيما بعد. ثم أكمل النظام القانوني الروماني - بما انطوى عليه من تقدم واضح ملموس

---

(١) د. محسن خليل، «النظم السياسية والقانون الدستوري»، الجزء الأول (منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦٨م). ص ٣٨.
والدكتور عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية». الجزء الأول ص ٤٢، ٤٣.

(٢) استيف، المرجع السابق ص ٧٠، ٧١.

لفكرة الالتزام الناشيء من العقد ـ هذه النظرية»[1].

وقد انتعشت هذه النظرية في القرن الخامس عشر، ثم انتكست، حتى بعثت من جديد في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لمقاومة نظرية الحق الإلهي للملوك، فيما يمكن أن نسميه «الثورة المضادة»[2] حيث أرسي مبدأ السيادة الشعبية.

وهذه النظرية، فيما تذهب إلى الحديث في العقد الاجتماعي، نجدها كذلك تبحث في العقد السياسي، وهذا الأخير هو الذي يعنينا بصورة رئيسية في موضوعنا.

«ومن الجائز أن ينضم العقد السياسي إلى العقد الاجتماعي أو لا ينضم، ولكن من الضروري أن يليه منطقياً، مع بقائه ذهنياً قائماً بنفسه، وغير مرتبط بعقد آخر»[3].

ومقتضى العقد الاجتماعي، هو الاتحاد معاً عن طريق تكوين الجماعة خاصة، بينما يهدف العقد السياسي إلى تكوين هذه الجماعة، كي تكون خاضعة لشخص.

وأقطاب هذه النظرية ثلاثة، أولهم (هوبز) الذي وجه النظرية لخدمة الملكية المطلقة في انجلترا، وآخرهم (روسو) الذي أقام مبدأ السيادة الشعبية على أسس راسخة، ووقف (لوك) في الوسط يمثل مرحلة انتقالية بينهما.

أما هوبز: فيرى أن الإنسان البدائي أناني، كانت تظله حالة حرب، لم يجد الأفراد حيالها بُدّاً من أن يتعاقدوا فيما بينهم على تولية رئيس عليهم، يتنازلون له بموجبه عن جميع حُقوقهم، دون أن يكون لهم الحق في مساءلته،

---

(١) كيتيل: رايموند كارفيلد، «العلوم السياسية» ج ١ (مكتبة النهضة، ط ٢، ص ١٥٤ ـ ترجمة د. فاضل زكي محمد).

(٢) كمال الغالي، «مبادىء القانون الدستوري والنظم السياسية» (مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٥/ ١٩٦٥) ـ ص ٦٥.

(٣) أحمد وفيق، «علم الدولة» ج ١ (مطبعة النهضة بمصر، ط ١، ١٣٥٣/ ١٩٣٤). ص ١٢٧.

حيث إنه لا يشكل طرفا في العقد، وهذه الحال التي أفضوا إليها خير من حال الفوضى الأولى.

وكان يبغي هوبز، من وراء ذلك، إلى تأييد حكم آل ستيورات في إنجلترا، «فقد كان ربيباً لهم وعاش في كنفهم، إذ كان معلماً للأمير شارل، الذي أصبح الملك شارل الثاني فيما بعد سنة ١٦٦٠»[١].

وهذا لوك ينعطف بالنظرية عن مسارها الأول، ليجعل الحاكم طرفاً في العقد، في الوقت الذي رأى أن الحالة الطبيعية الفطرية تسودها الحرية والمساواة، ويضاف إلى ذلك أن الأفراد لم يتنازلوا عن كافة حقوقهم، الأمر الذي يسمح بمقاومة الحكام إذا خرجوا عن مقتضى العقد. «ولذلك دافع عن ثورة سنة ١٦٨٨ دفاعا مجيدا على أساس أن جيمس الثاني أخل بشروط العقد الاجتماعي، ومن ثم فإنه يحق للشعب الثورة عليه وعزله»[٢].

ويرى بعضهم أن حق المقاومة الذي برره لوك، لا يرتد إلى عقد الحكم بين المجتمع والحاكم، وإنما ينبني على ما أسماه لوك «الأمانة». فالعقد ينبىء عن اتفاق بين طرفين مستقلين لكل منهما حقوقه الخاصة، به، ويسلم كل منهما في بعض هذه الحقوق مقابل عوض يتلقاه.

بيد أن الأمين لا يعد طرفاً مستقلاً قبل المستفيد، فليس هناك تسليم متبادل في الحقوق مقابل عوض متبادل، فعلى الأمين واجبات وليس له حقوق في مواجهة المستفيد، وللمستفيد حقوق وليس عليه واجبات قبل الأمين[٣]، «ومن وجهة النظر هذه لا تدخل الحكومة في عقد المجتمع الذي تقوم نحوه بدور الأمين، بل هي تقبل التزاماً، وهي تقبله من جانب واحد، مدركة للحدود التي تفرضها الأمانة، ويفرضها قانون الله والطبيعة»[٤].

---

(١) ثروت بدوي: «النظم السياسية» ص ١٣٠.

(٢) محمد كامل ليلة، «النظم السياسية» ص ٨١، راجع كذلك: عثمان خليل، «القانون الدستوري» ص ٣٠.

(٣) الرأي لمترجم كتاب «العقد الاجتماعي» - لوك، هيوم، روسو- القاهرة: (دار سعد) ترجمة عبدالكريم أحمد، في مقدمته على الكتاب ص ٢٦.

(٤) نفس المرجع ص ٢٥، راجع كذلك رأي لوك في حل الحكومة إذا تصرف الحاكم خلافاً لما تقتضيه الأمانة (ص ٣٩٢) من نفس الكتاب.

وهكذا، يلتقي لوك وهوبز في نفي عقد الحكم، ويختلفان في النتائج.

أمـا روســو فيستهل مؤلفه «العقد الاجتماعي» بقوله «وُلِدَ الإنسان حُرًّا». والحالة الفطرية الأولى تمثل السعادة المثالية، ثم إن الأفراد تمالأوا على إيجاد نمط من الاتحاد، من شأنه حماية كل عضو في المجتمع، ومن شأن هذا العقد أن يجعـل الفـرد إذ يتحد مع قرنائه، يطيع إرادة نفسه ويظل حراً، ومقتضاه: «التنازل الكامل من جانب كل واحد عن جميع حقوقه للمجموع.. وليس لأي واحد أي حق قبل المجتمع، لأنه إذا ظل للأفراد أي حقوق، ولما لم يكن هناك مرجع أعلى يفصل بينهم وبين المجتمع، فإن كل واحد ـ لما كان هو الحكم لنفسه في بعض المسائل ـ سرعان ما سيدعي أن له الحق في أن يكون كذلك في جميع المسائل، ولو أن الأمر كذلك لكانت حالة الطبيعة ما برحت قائمة»[1].

فالفـرد يفقـد إذن حقـوقـه على أنه فرد، ليكون سيداً باعتباره عضواً في الجماعة، وعلى حد تعبير جاك ماريتان: حول روسو إلى الشعب سيادة الملك المطلق بصورة مطلقة[2].

والفرق بينه وبين لوك في مبدأ السيادة الشعبية، أن لوك يرى أن الشعب يحتفظ بالسيادة لاستعمالها وقت الضرورة القصوى، لأنه يعتقد أن جميع أعمال الحكومة تكون قانونية ما لم تمس حقوق الأفراد الأساسية، أما روسو فيرى أن الشعب يمـارس سيادتـه دائماً، وأن جميع قوانين الدولة يجب أن تصدر عن الشعب باعتباره صاحب السيادة[3]. ولا يخلو عرض روسو لفكرته من تشويش انعكس على فهم قرائه لاتجاهه. فيذهب العميد ديجي في مطوله إلى اتهامه باطلاق سلطان الدولة وخضوع الأفراد لاستبدادها[4].

بينمـا يذهب الـدكتـور عبدالحميد متولي وآخرون إلى نفي ذلك، يقول

---

(١) روسو: «العقد الاجتماعي»، ترجمة عبدالكريم أحمد ص ٩١.

(٢) جاك ماريتان، «الفرد والدولة» (بيروت: دار مكتبة الحياة ١٩٦٢) ترجمة عبدالله أمين، مراجعة د. صالح الشماع وآخر ص ١٤٩.

(٣) بطرس غالي ومحمـود خيري عيسى، «المـدخـل في علم السياسـة» (مكتبة الانجلو مصرية، ١٩٧٤). ص ٢٨٢.

(٤) محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، بهامش ص ١٩٨.

الدكتور متولي: «يجدر بنا أن نوجه الأنظار إلى أنه إذا كانت آراء روسو تنتهي بنا إلى السلطة المطلقة أي إلى الاستبداد، فإن روسو لم يكن يعتقد ذلك، ولم يكن يرمي إلى شيء من هذا، ولكنه كان يعتقد أن ضمانة الحرية إنما تكون في مجتمع يسوده مبدأ المساواة، ولقد كان يقصد بالمساواة المساواة أمام القانون، حيث لا يقرر القانون امتيازات لطبقة على أخرى»[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ما هي نظرة روسو إلى الحكام؟ هل جاؤوا بعقد أم الأمر يختلف؟ يجيب روسو عن ذلك قائلاً:

«إن التصرف الذي تتكون الحكومة بمقتضاه ليس عقداً، بل قانون، وإن من عهد إليهم بالسلطة التنفيذية ليسوا سادة الشعب، ولكن موظفوه، وإنه يستطيع تعيينهم أو عزلهم كما يشاء، وإن الوضع بالنسبة لهم ليس مسألة تعاقد، بل مسألة طاعة»[2].

فالحكام عنده وكلاء للشعب، يرتبط وجودهم على سدة الحكم برضائه عنهم.

نقد نظرية العقد الاجتماعي:

لقد قيل الكثير في إيجابيات هذه النظرية، كتأكيدها على أهمية الفرد، وترسيخها مبدأ السيادة الشعبية، كما اعتبرها بعضهم منطلقاً ثورياً رائعاً. غير أن الحديث في نواحيها السلبية لم يكن أقل، ومن ذلك:

١ ـ إنها تقوم على مجرد افتراض ينطلق من تفكير نظري منطقي[3]، يسجله روسو بقوله «إني أفترض جدلاً أنَّ النَّاس قد وصلوا إلى حد تغلبت فيه العقبات التي تحول دون الاستمرار في حالة الطبيعة..»[4]. وهي من الناحية التاريخية غير واضحة في افتراضها، لأن الشعوب التي في أولى مراحل حضارتها، والتي

---

(١) عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية» ج ١ (منشأة المعارف بالاسكندرية ط ٥، ١٩٧٤) ص ٣٥٧.

(٢) روسو، العقد الاجتماعي ـ ترجمة عبدالكريم أحمد ـ ص ١٩٤.

(٣) جاك استيف، «موجز الحقوق الدستورية». ص ١٢٥.

(٤) روسو، «العقد الاجتماعي» ص ٩٠.

لم يكن لها أي تجربة سابقة في الحكم، تجب موافقتها الأكيدة على تأسيس منظمة ساسية.

٢ ـ وإذا كان العقد مجرد افتراض، فإنه من ناحية أخرى، لا يلزم إلا من كان طرفاً فيه عند إبرامه، ولا يلزم خلفاءهم الذين لم ينضموا إليه ولم يرضوا به[١]. وبالإضافة، فإنه قد لا تكون للعقد الأصلي قوة قانونية، لأن العقد يفترض سبق وجود سلطة قانونية تضعه موضع التنفيذ[٢]، وهذا غير وارد.

ثم إن العلماء المعاصرين يصورون العلاقة بين الفرد والمجتمع، لا على أنها علاقة بين طرفين، وإنما العلاقة بينهما «علاقة عضوية مركبة، غير قابلة لتحديد السابق واللاحق، ذلك لأن الفرد لا يوجد ـ ولم يوجد قط ـ إلا في مجتمع، كذلك فإن المجتمع لا يقوم إلا على أفراد»[٣]. ومن هنا لم يكن مبرر لعقد أو عقود.

٣ ـ وترتيبا على ما تقدم، فإن افتراض أن الفرد كان يعيش في عزلة، يصعب قبوله فالإنسان مدني بطبعه.

٤ ـ ليس من الهين تصور أن إجبار الفرد على الخضوع للإرادة العامة، يعني الانصياع لإرادته الحقيقية، ولربما كان ذلك يعود إلى أن روسو يظن «أن الفرد يرى في القانون، بوجه عام، المستوى الذي يجب أن يرتفع إليه في سلوكه تجاه الآخرين، ولكنه مع ذلك قد تسول له نفسه تنكب طريق القانون»[٤] وفوق ذلك، كيف يكون الأمر إذا لم يقتنع الفرد بالقانون كأساس يضبط تصرفاته مع الآخرين، لسبب أو لآخر؟.

هذه الانتقادات وغيرها حفزت المسيو شارل بيدان، إلى الهجوم على كتاب «العقد الاجتماعي» ومؤلفه، ووصفه بأنه «فاسد التدبير أخرق الرأي، ولا

---

(١) كيتيل، «العلوم السياسية» ج ١ ص ١٥٨، ١٥٩.

(٢) كيتيل، المرجع السابق ص ١٥٩.

(٣) يحيى الجمل، «الحرية في المذاهب السياسية المختلفة» (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع، يناير، فبراير، مارس ١٩٧١) ص ١٥٧.

(٤) عبدالفتاح حسنين العدوي، «الديمقراطية وفكرة الدولة» (مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤). ص ٢٧٠.

سيمـا من تلك النـاحية التي ضربها مثلا يحتذى، وقدوة ينسج على منوالها، فنموذجه الاستقصائي قد انحصر في استخلاص النتائج المنطقية من مبادىء متصدعة، ومقدمات فاسدة منهارة»[1].

والذي يهمنا ذكره، أنه بالرغم من كل ما تقدم ذكره، وقفت هذه النظرية أمام طغيان نظرية الحق الإلهي للملوك، وأقرت شرعية المقاومة، رغماً من تحريف هوبـز لأغـراضهـا، والخلاف في ثورية روسو واتجاهاته، فإن الذي يعنينا هو المبادىء التي وضعتها، بحيث قيدت من جموح الحكام وعسفهم واستبدادهم.

ثالثا: نظرية حكم العائلة

تذهب هذه النظرية إلى القول بأن أصل الدولة هو العائلة، فالأسرة هي أول المجتمعات السياسية، فالحاكم هو ممثل الأب، والشعب ـ قياساً ـ هو أبناؤه[2] والتنـظيم العـائلي هو مصغر التنظيم الحكومي. ويدافع ماكيفر بقوة عن هذه النظرية، إذ يجعلها محتوى الخصائص السلطوية التي تعتبر جوهر الحكومة، ويقول: «إن العائلة هي مرتكز الحكومة في أبسط المجتمعات، ولكن دائرتها في هذه المجتمعات، تتسع لأكثر مما تتسع له في حضارتنا الحديثة، فتشمل مجمـوعـة من الأقارب يقومون بالوظائف الأساسية اللازمة للعائلة وغيرها ولها رئيس قد يكون رب العائلة أو الشيخ، أي أكبر أعضاء العائلة سناً، أو الخال أو عضواً آخر من أنصار العائلة، وتجري الأعمال الحكومية داخل الدائرة العائلية»[3].

ومن أنصـار هذه النـظرية، الفيلسوف الإيطالي روسميني، الذي يجعل أصل الدولة عقداً بين أرباب العائلات، على أنه لا يجعل لهذه العائلات نفس المنزلة «لأن الواجب يقتضي بأن تكون الحقوق السياسية متناسبة وسعة الأملاك»[4].

---

(١) أحمد وفيق، «علم الدولة» ج ١ ص ١٦٢.

(٢) روسو: «العقد الاجتماعي» ص ٧٨.

(٣) روبـرت م. ماكيفر، «تكوين الدولة» (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٦٦) ترجمة د. حسن صعب ص ٥١.

(٤) أحمد وفيق، «علم الدولة» ج ١ ص ١٢٢.

وكذلك يذهب بودان في كتابه «الجمهورية» هذا المذهب، ولكنه اشترط وجود ثلاث عائلات على الأقل لوجود دولة، مخالفاً غيره في ذلك[1]، يضاف إلى ذلك أن بودان لم يجعل تحالف العائلات سبباً وحيداً لوجود الدولة.

ويمكن أن يستدل أصحاب هذه النظرية على مذهبهم بما يلي:

١ ـ يلاحظ أنه كلما كان النظام العائلي قوياً وسليماً، كانت الدولة قوية كذلك، وإذا ما أصاب الدولة خلل، فمكمنه لا بد ماثل في النظام العائلي. ومن العائلة نبدأ الإصلاح[2].

٢ ـ إن الدلالات اللغوية لبعض التسميات لمراكز حكومية معينة، تشي بصحة النظرية، فنجد أن اللغة الانجليزية مترعة بعبارات تعطي للسِّنّ دلالة سلطوية كعبارة «الشيوخ» و«آباء المدينة» و«كبار السن» و«مجلس الشيوخ» وما شاكل ذلك»[3].

وقد انتقدت هذه النظرية بانتقادات أهمها:

١ ـ إن دعوى أن الأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع، غير مسلمة، «فالناس في حياتهم الفطرية الأولى كانوا يعيشون في جماعات، حتى يدفعوا عن أنفسهم أخطار الطبيعة، دون أن يختص كل منهم بامرأة، كما هو الحال في العائلات في زماننا هذا»[4] فمعلوم أمر شيوع المرأة في تلك الأزمان.

٢ ـ وينبني على النقطة الأولى، أنه ما دام الولد لا يعرف أباه على وجه القطع، وأمه معلومة له بالضرورة، فإن السلطة لا بد مرتبطة بالأم، فبيدها الأمر والنهي، ولقد استشهد أنصار هذا القول، بما هو شاهد من بقاء هذا النظام إلى اليوم، بين بعض القبائل الفطرية، كقبائل الهوفاس بجزيرة مدغشقر[5].

---

(١) أحمد وفيق، المرجع السابق ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) مصطفى الخشاب، «النظريات والمذاهب السياسية» (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ط ٢، ١٣٧٨ / ١٩٥٨) ص ٢٢٩.

(٣) روبرت م. ماكيفر، المرجع السابق ص ٥٢.

(٤) مصطفى كامل، «شرح القانون الدستوري» (القاهرة: دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٣٧٢ / ١٩٥٢). ص ٢٦.

(٥) عثمان خليل، وسليمان الطماوي، «موجز القانون الدستوري» (دار الفكر العربي ١٩٥١) ص ٢٢، ٢٣.

رابعا: نظرية التطور التاريخي (الطبيعي)

قال بهـذه النظرية كثير من الفلاسفة القدامى، منهم أرسطو، وهي اليوم تلقى استحسـان رجـال السياسـة والفقهاء الدستوريين، من أمثال: «بارتلمي وديجي ومورو»، كما أنها تحظى برضا علماء الاجتماع من أمثال «كانت».

تقـول هذه النظرية: إن الطبيعة هي الوسط الأكبر تأثيراً في توجيه أفكار الإنسان وعاداته، هذه العادات التي لا تلبث حتى تغدو قوانين وأنظمة، تفضي في النهاية الى إيجاد الدولة، باعتبارها كياناً منظماً، وذلك وفق التطور الطبيعي.

وشرط وجود الدولة، بمقتضى هذه النظرية، هو التقاء الأفراد على صعيد عوامـل مختلفـة، منهـا العـوامـل الجنسية والاقتصـادية والاقليمية والجـوية والاجتماعية. ويضيف بعضهم إليها العامل النفسي، الذي يتمثل في شعور الفرد الغريزي بحاجته إلى أن يعيش في جماعة يسودها النظام[١].

ولما كانت هذه العوامل تختلف بين جماعة وأخرى، كان من الطبيعي أن يكون الكيان السياسي مختلفا بين مجتمع وآخر، وبين زمن وآخر، ومن هنا قال بارتلمي: إن أفضل نظام للحكم لشعب من الشعوب، هو ذلك النظام الذي يرى أكثر ملائمة لدرجة تطور الشعب ومستواه من المدنية في زمن من الازمنة[٢].

ونحن نجـد أن هذه النظرية تنتظم أهم ما في النظريات الأخرى، فهي تشـارك القـائلين بنـظرية العـائلة في «أن الأسـرة هي أول خلية في التنـظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي» حيث تطورت إلى عشيرة، ثم قرية ثم مدينة ثم دولة، وتشارك القائلين بنظرية القوة من حيث أن عنصر القوة لا بد من تدخله لمقاومة الانحرافات والتيارات الشاذة التي قد تضر بوحدة المجتمع، وتقضي على التضامن بين أفراده[٣].

خامسا: نظرية القوة (الإكراه)

ما انفكت القوة منذ أقدم العصور، تعتبر أداة يُعَوَّل عليها لقيام الدول أو

(١) مصطفى كامل، «شرح القانون الدستوري» ص ٢٧.
(٢) عبدالحميد متولي، «المفصل في القانون الدستوري» ج١ص ٢٥٧.
(٣) مصطفى الخشاب، «النظريات والمذاهب السياسية» ص ٢٣١.

إفنائها. ولا نعدم أن نجد للقوة أنصاراً بين المؤرخين والسياسيين ورجال الفقه الدستوري على حد سواء، يقول بلوتارك Plutarque المؤرخ اليوناني: إن حوادث التاريخ جاءت شاهدة على صحة النظرية[1].

ومن القائلين بها ـ على المستوى الفردي ـ بوهمر، بودان، وهيوم الذي قال إن، «القوة هي أصل كل الحكومات الجديدة، التي أنشئت في العالم بعد قضائها على الحكومات القديمة، وأقول: إنه في الحالات القليلة التي يبدو أنها تمت بالرضا، كان الرضا فيها ـ عادة ـ شيئاً شاذاً وغير محدود، ولازمه الغش والعنف، إلى حد لا يمكن معه أن يكون للرضا أثر كبير بوصفه سنداً»[2].

وكـان الاتجاه القـديم ينيط القـوة بالفـرد المغتصب، حتى إذا طلعت الداروينية بمبدأ «البقاء للأقوى» تأثرت الماركسية بهذه النزعة، فخرجت بفكرة الطبقة المغتصبة، وعولت على مبدأ صراع الطبقات، ولا يعني ذلك أن الاتجاه الفردي توقف، بل إن الفاشستية تعتبر خير مثل للتدليل على وجوده، وقال في هذا الشأن زعيم الفاشست موسوليني عندما سئل، ما هي الدولة وبماذا يُعَرِّفُها؟ ـ قال: «إننا فتحناها قبل أن نضع تعريفاً لها. .» وقوله في مناسبة أخرى: «إن القوة في نظري أمر صحيح مباح»[3].

قلنا إن الماركسية تؤكد نظرية القوة، وتحل الطبقة محل الفرد بهذا الصدد، وقد أكَّد هذا البيان الشيوعي، وأقوال دعاتها وزعمائها. يقول لينين: «فالدولة تظهر حيث يظهر انقسام المجتمع إلى طبقات، عندما يظهر المستثمرون والمستثمرون»[4].

---

(١) الدكتور محمود حلمي، «المبادىء الدستورية العامة» (دار الفكر العربي ط ٢، ١٩٦٦) ص ١٢٢.

(٢) لوك ـ هيوم ـ روسو: العقد الاجتماعي ص ٦٠.

(٣) د. عبدالسلام ذهني بك والدكتور وايت إبراهيم، «مجموعة رسائل في الأنظمة الدستورية والإدارية» ـ الرسالة الثانية ـ (مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٣٤) ص ١٢٥.

(٤) لينين، الدولة (محاضرة ألقيت في جامعة سفيردلوف ١١ تموز ١٩١٩) ـ (دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية بموسكو) ص ٨.

«إن الدولة هي ماكينة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى»[1]. «الدولة هي ماكينة لظلم طبقة من قبل أخرى»[2].

ويقول أوبنهيمر: «فالدولة ـ بالمعنى الاجتماعي لهذا الاصطلاح ـ ليست إلا تنظيم الوسيلة السياسية، فشكلها هو التحكم، ومعدنها هو قيام فريق أولياء الأمور باستغلال فريق الرعايا اقتصاديا»[3].

وفي ختام حديثنا عن النظرية، نقول: إنه إذا أريد بالقوة كونها اداة قامت على اساسها دول كأمر واقع، فهذا ليس محل خلاف كحقيقة تاريخية. وإذا أُريد بها اداة شرعية لقيام الدول، فهذا الذي نختلف فيه مع انصار القوة، ممن تقدم ذكرهم، فإنَّ ما يُبنى على القوة تهدمه القوة.

يقول روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» تحت عنوان «في حق الأقوى»: «وإذا كان الإنسان مجبراً بالقوة على الطاعة، فليست به حاجة لطاعة كواجب، وإذا لم يكن مجبراً على الطاعة بالقوة، فلا يعود عليه أي التزام بالطاعة»[4] و«لا بد إذن من الاعتراف بأن القوة لا تخلق الحق»[5].

ويرى بلنتشلي أنه حيث كانت تظهر القوة عارية عن ثياب الحق، فإنها لم تكن أداة خلق وإنشاء، بل أداة خنق وإفناء[6].

مقارنة بين أساس مشروعية السلطة في الفكر الإسلامي والوضعي:

يتبين لنا مما عرضناه في الفكر الإسلامي من مناقشات أن اساس مشروعية السلطة هو الأمر الإلهي ابتداء، وتؤول المسألة انتهاء إلى رأيين: أما أهل السنة فقد جعلوا هذا الاساس عقْدياً، بينما جعله الشيعة الإمامية عقيدياً.

والآن، ما وجه الشبه بين مذهب أهل السنة في العقد ونظرية العقد

(١) لينين، المرجع نفسه ص ١٥.
(٢) لينين ص ١٧.
(٣) نقلاً عن أحمد وفيق، «علم الدولة» ج ١ ص ١٧٥.
(٤) روسو: «العقد الاجتماعي» ص ٨٠.
(٥) روسو: المرجع السابق ص ٨١.
(٦) نقلاً عن (عبدالحميد متولي، «المفصل في القانون الدستوري» ج ١ ص ٢٦١).

الاجتماعي؟ وما هو وجه الشبه كذلك بين مذهب الشيعة الإمامية والنظرية الثيوقراطية؟ وهل يقبل الفكر الإسلامي القول بالثيوقراطية؟

أ ـ الفرق بين عقد البيعة ونظرية العقد الاجتماعي:

يمكننا تحديد الفرق بين عقد البيعة ونظرية العقد على النحو التالي:

١ ـ إن عقد البيعة هو عقد حقيقي من كل وجه، ولكنه مجرد افتراض كما يقر بذلك رسل هذه النظرية في الفكر الغربي.

٢ ـ والعقد الذي تناوله الفقه الإسلامي بالبحث هو العقد السياسي، ولم يكلف فقهاؤنا أنفسهم عناء البحث في العقد الاجتماعي الذي رآه الآخرون أساسا لوجود الجماعة، باعتبار أن العقد السياسي هو الحصيلة النهائية لجهد المجتمع، هذا في الوقت الذي يلتبس فيه العقد السياسي بالاجتماعي في الفكر الغربي.

٣ ـ والحاكم طرف أصيل في عقد البيعة ـ وقد رأينا هوبز وروسو يخرجانه منه ويلحق بعضهم لوك بزميليه فيما ذهبا إليه، تأسيسا على قوله ب«الأمانة» وبمقتضاه لا تدخل الحكومة في عقد مع المجتمع الذي تقوم نحوه بدور الأمين، بل هي تقبل التزاماً من جانب واحد.

٤ ـ كما أن عقد البيعة يحدد لكلٍّ من طرفيه حقوقه وواجباته، فلا تنازل عن حق، ولا يقبل معها عدل ولا صرف، كما أن هذا العقد يتسم بخاصية الإلزام.

أما بالنسبة لنظرية العقد الاجتماعي، فإن هوبز يقرر أن الأفراد تنازلوا عن جميع حقوقهم، وبالتالي فلا يحق لهم مساءلة الحاكم، لأنه ليس طرفاً في العقد.

ويرى لوك أن الأفراد لم يتنازلوا عن حقوقهم كلها، ومعنى ذلك أنهم تنازلوا عن بعضها، بينما يذهب روسو إلى أنهم تنازلوا عن حقوقهم الطبيعية مقابل تمتعهم بالحقوق المدنية، فالفرد يفقد حقه على أنه فرد، ليكون سيدا باعتباره عضواً في الجماعة[1].

---

(١) يراجع في هذا المقام:

ـ د. محمد ضياء الدين الريس. «النظريات السياسية الإسلامية» ص١٦٦، ١٦٧. =

ب ـ الفرق بين نظرية الإمامية في نظرتهم إلى الإمامة، وبين النظرية الثيوقراطية:

قد يكون من السهل على الناظر أن يجد تشابها كبيراً بين قول الإمامية في نظرتهم إلى الامامة، وبين النظرية الثيوقراطية، فالإمام يختاره الله دون العباد، وليست المسألة قاصرة على العناية الإلهية، والتطابق قد يكون تاماً بين نظرتهم ونظرية الحق الإلهي المباشر(١).

ويعترض الدكتور الريّس على مثل هذه المشابهة ويرى أنه إذا كانت نظرية الحق الإلهي تصدر من إرادة الملك، فإن الأولى ـ ككل المذاهب الإسلامية ـ ترى أن القانون كائن مستقل، له ذاتية مستقلة عن ذاتية الملك، وكون الإمام قد نص عليه لا يمنع من التزامه بالشرع، بل اشترط فيه أن يكون معصوما، وهكذا ينتهي إلى القول: «إن نظرية الشيعة أجدر أن تسمى» الواجب الإلهي على الملوك بل دعنا نحذف هذه الكلمة ولنقل «الأئمة»(٢).

ولنا أن نتحفظ بعض الشيء على رد الدكتور الريس، فقد تقدم معنا ما يتناقض مع ما قرره، هذا إلى أن هؤلاء قد اعتبروا أن قول الإمام المعصوم مصدر تشريعي، وقد أفضت هذه الأقوال إلى مصادمة النصوص القرآنية والأحاديث

= - د. فؤاد النادي، «رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة» (رسالة مقدمة لكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر للحصول على درجة الدكتوراة، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م) ص ٢٨٦ ـ ٢٩٠.

(١) ذهبت طوائف من غلاة لشيعة إلى القول بالطبيعة الإلهية للإمام، ومنهم السبئية والبنانية والخطابية.

فيروى أن عبدالله بن سبأ قال لعلي عليه السلام: أنت أنت!! يعني أنت الإله، فنفاه إلى المداين. أما البنانية أتباع بنان بن سمعان النهدي، فكانوا يقولون: إنه حل في علي جزء إلهي، واتحد بجسده، وبه كان يعلم الغيب، وبه كان يحارب الكفار، وبه قلع باب خيبر. وكان أبو الخطاب محمد بن أبي زينب صاحب فرقة الخطابية يقول: «إن الأئمة أنبياء ثم آلهة، وقال بإلهية جعفر بن محمد وإلهية آبائه، وهم أبناء الله وأحباؤه. والإلهية نور في النبوة، والنبوة نور في الإمامة».

انظر: الشهر ستاني، «الملل والنحل»، الجزء الثاني، ص ٧٨، ١١٦، ١٢٤.

(٢) د. محمد ضياء الدين لويس، «النظريات السياسية» ص ١٦٤.

الشريفة، وانعطفت بالمركبة عن مسارها المرسوم.

وقد حاول بعضهم أن يعمم هذا المنحى الثيوقراطي على صعيد الفكر السنّي، بناء على بعض الأخبار والآثار ومنها:

١ - قوله ﷺ: «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللهِ في الأرْضِ، يأوي إلَيْهِ الضَّعِيفَ، وبِهِ ينصر المَظْلومَ، ومَنْ أكرمَ سُلطَانَ اللهِ في الدُّنْيا أكرَمَهُ اللهُ يَوْمَ القِيامةِ»(١).
٢ - وقول عثمان، رضي الله عنه، للذين ساوموه على خلع نفسه من الخلافة أيام حصاره: «ما كنت لأخلع قميصاً قمصنيه الله عز وجل»(٢). فقد علق الدكتور طه حسين على هذه العبارة قائلاً: فلم تكن الخلافة عنده إذن تكليفاً تلقاه من المسملين، ويستطيع أن يرده عليهم إن شاء هو أو شاؤوا هم، وإنما كانت الخلافة عنده ثوبا أسبغه الله عليه، وليس له أن ينزعه عن نفسه، وليس لأحد غيره أن ينزعه عنه، وإنما الله وحده هو الذي يملك تجريده من هذا الثوب(٣).

ونحن نرد على هذا الاستدلال بما يلي:

١ - بالنسبة للحديث، لا نجد في هذا الحديث ما يسعفهم للاستدلال به فتشبيه السلطان بالظل، إنما كان بسبب التجاء الناس إليه، وبخاصة الضعيف والمظلوم كما ينص الحديث عليه، وإضافة ذلك إلى (الله) إنما هو للتشريف والتكريم، وهذا وذاك لا يكون إلا للسلطان العادل، ولحسن الحظ فقد وردت رواية أخرى للحديث على هذا النحو:
«السُّلطَان العَادِلُ المتَواضِعُ ظِلُّ اللهِ ورُمْحُهُ في الأرضِ، يَرفعُ لهُ عملَ سبعينَ

---

(١) العجلوني، «كشف الخفاء ومزيل الإلباس»، الجزء الأول ص ٤٥٦.
وقد زعم المستشرق فلهوزن أن هذا الحديث وأمثاله قد انتقل إلى الإسلام من اليهودية، وهو مرفوض ومزدود بما سنذكره من تفسير للحديث وتحليل لمعناه.
انظر: (فلهوزن يوليوس، «الخوارج والشيعة» (مترجم) ص ٢٤٥).
(٢) أبو بكر بن العربي، «العواصم من القواصم» (القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ). تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب. ص ١٣٠.
(٣) د. طه حسين، «الفتنة الكبرى» - عثمان - (دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م) ص ١٩١.

صِدِّيقاً»(1).

ومن هنا قال العارف المرسي «هذا إذا كان عادلاً، وإلا فهو في ظل النفس والهوى»(2).

والسلطان العادل على هذا النحو حجة من حجج الله، ومن هنا قال الزبيدي في «تاج العروس» قال أبوبكر: «في السلطان قولان: أحدهما أن يكون سمي سلطاناً لتسليطه، والآخر لأنه حجة من حجج الله». ثم يقول معلقاً على هذا المعنى الأخير: ويؤيده الحديث «السلطان ظل الله في الأرض»(3).

ونحن لا ننكر أنه طرأت انحرافات في التصور بعد أن آل أمر الخلافة إلى الملك، فإذا بنا نسمع قول أبي جعفر المنصور: «إنما أنا سلطان الله في أرضه»، وكأنما هو مفوض من عند الله سبحانه، وفي العهد العباسي روج بعض الفقهاء لتعبير «خليفة الله» على معنى مغاير للأصل، مجارين الفكر الفارسي بذلك. يقول الدكتور حسن إبراهيم: «وبعد أن صارت الخلافة العباسية تستند إلى نظرية التفويض الإلهي، قرب الخلفاء إليهم العلماء ورجال الدين؟! لينشروا بين الناس هذه النظرية(4).

ولكن جمهور الفقهاء قاوموا هذا الفكر المنحرف، وأنكروا تعبير «خليفة الله»، ونسبوا قائله إلى الفجور، وقالوا: يستخلف من يغيب أو يموت، والله لا يغيب ولا يموت، وقد قيل لأبي بكر الصديق، رضي الله عنه: يا خليفة الله! فقال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله ﷺ(5).

٢ ـ أما بالنسبة للأثر، فما فهمه الدكتور طه حسين منه مردود بما سبق أن أورده

---

(١) رواه أحمد والنسائي عن ابن عباس، والحديث صحيح كما ذكره السيوطي في «الجامع الصغير».

(٢) المناوي، محمد المدعو بعبد الرؤوف، «فيض القدير شرح الجامع الصغير» الجزء الرابع (بيروت، دار المعارف للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧٢م). ص ١٤٢.

(٣) الزبيدي، محمد مرتضى، «تاج العروس»، المجلد الخامس (بنغازي، دار ليبيا للنشر والتوزيع). مادة «سلط».

(٤) د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، الجزء الثاني (مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة، ١٩٦٤م). ص ٢٥٦.

(٥) الماوردي: «الأحكام السلطانية» ص ١٥.

عن عثمان من قوله: «إن رأيتم أن تضعوا رجلي في القيد فافعلوا». وهو نفسه يقول في تعليقه على هذا القول: «وما ندري أنقف منه موقف الاعجاب أم نقف منه موقف العجب»(1).

والذي نراه أن كلام عثمان، رضي الله عنه، لا يخرج عن دائرة الاعتبارات الشرعية، وكيف يستوي الأخذ بكلامه الأول دون الثاني؟ وكيف يتسق هذا الكلام مع وقائع المناقشات التي دارت بينه وبين المتمردين؟ وكيف يتفق ذلك مع تلك النتيجة الفاجعة التي انتهى إليها عثمان وهو يواجه مصيره؟

ومما يذهب كل ظن حول هذه العبارة أنا نجد مثيلتها تصدر من الخوارج أنفسهم تجاه علي رضي الله عنه، فقد روى عبدالله بن شداد أن علياً، كرم الله وجهه، لما كاتب معاوية وقبل بالتحكيم، عتب عليه ثمانية آلاف ونزلوا بأرض يقال لها حروراء. فقالوا: «انسلخت من قميص ألبسك الله، وحكمت في دين الله»(2) ومعلوم أنهم خرجوا عليه، فلو كانوا يدينون بأن الله فوض إليه مقاليد العباد ما حادوا عنه أبداً.

ننتهي من ذلك إلى أن الثيوقراطية لا وجود لها في الفكر الإسلامي الأصيل، ولا يكفي وجود الاعتبار الديني في نظام الخلافة للحكم على هذا النظام بأنه ثيوقراطي، كما أن التماس وقائع تاريخية تنبع من عين الانحراف للاستدلال بها على النزعة الثيوقراطية في الإسلام، لا ينهض دليلاً مقنعاً يستند إليه.

---

(1) د. طه حسين، «الفتنة الكبرى ـ عثمان ـ» ص ٤٢.

(2) الشيرازي: «المهذب في فقه مذهب الإمام الشافعي»، الجزء الثاني ص ٢١٨.

الفرع الثاني

الشرعية (المشروعية)

المبحث الأول

الشرعية في الفكر السياسي الوضعي

يعني مفهوم الشرعية باختصار خضوع الدولة للقانون، ويطلق بعضهم على هذا المبدأ أحد تعبيرين نعتقد أن كلًا منهما خاطىء، وهما: مبدأ المشروعية[1]، ومبدأ سيادة القانون.

ويتمثل الفرق بين مبدأ الشرعية وبين مبدأ المشروعية[2] في أن «فكرة الشرعية ترتبط بفكرة احترام النص السابق على التصرف، أما فكرة المشروعية فلا تثور إلا في حالة عدم احترام النص في التصرف، وبناء على ذلك، ففكرة

---

(١) يقول أصحاب الاتجاه الوضعي من الفقهاء: إن الشرعية والمشروعية مفهومان بمعنى واحد. ويستدل هذا الفريق على مذهبه بقول روسو: «إن الدولة المشروعة هي المحكومة بالتشريع» وما ذكره العلامة اللغوي الفرنسي (ليتريه) من قوله: «الشرعي هو ما اتفق مع التشريع».

أما المشروع فهو ما اتفق مع العدل، مما يؤول في النهاية إلى نوع من الترادف.

وهذا الفهم يبدو طبيعياً طالما أن الوضعية القانونية لا تعترف بأي معيار أعلى من القانون السائد. ففي ظل هذه الوضعية ترد المشروعية، كما ترد الشرعية، إلى معيار واحد هو القانون الوضعي، وبذلك تصيران فكرة واحدة.

انظر: د. كمال زكي محمد أبو العيد، «مبدأ الشرعية في الدول الاشتراكية» (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في الحقوق بجامعة القاهرة ـ مطبوعة على الجستتنر، ١٩٧٥) ص ١١٥، ١١٦.

(٢) لفظ المشروعية ترجمة للكلمة الفرنسية «Legitimite»، أما لفظ الشرعية فهي ترجمة الكلمة الفرنسية «Legalite».

الشرعية أو القانونية ترتبط بالحكومة القانونية، بينما فكرة المشروعية ترتبط بالحكومة الواقعية»[1].

وهكذا لا تثور فكرة المشروعية بصدد الحديث في الحكومة القانونية، حيث إن فكرة الشرعية هي التي تسودها، وذلك بعكس الحكومة الواقعية التي تعتبر حكومة غير شرعية، ولكنها قد تكون مشروعة أو غير مشروعة، وفقاً للقانون الذي يحكم مشروعيتها، وفي حال عدم مشروعيتها تعتبر حكومة غَصْب، أي أن «عدم الشرعية يؤدي إلى جعل الحكومة القانونية حكومة واقعية وعدم المشروعية يؤدي إلى اعتبار الحكومة الواقعية حكومة الغصب»[2].

وقد يعبر عن الفرق بينهما بأن الشرعية هي الاتفاق مع القانون الوضعي أما المشروعية فهي الاتفاق مع القانون الطبيعي[3].

وإذا تبين لنا أن معيار التفريق بين الحكومة القانونية والحكومة الواقعية، هو وجود السند الدستوري أو القانوني الذي قامت في ظله، أو شيدت على أنقاضه، لممارسة سلطتها - إذا تبين لنا هذا، فإن لنا أن نتساءل: هل هنالك تلازم بين مشروعية السلطة ومبدأ الشرعية؟ أو بين الحكم المشروع والدولة القانونية؟.

ذكرنا أن المعيار الضابط لوجود الدولة القانونية، هو خضوع جميع السلطات الحاكمة فيها لقواعد ملزمة لها أسوة بالمحكومين، أما بالنسبة للحكومة المشروعة فيصعب تحديدها نظراً لعدم وجود معيار موضوعي واحد لتعريفها، وبالإجمال فإنها تتحقق «حيثما تستند السلطة إلى رضاء المحكومين وقبولهم، سواء أكان هذا الرضا مبعثه الاعتقاد في المصدر الإلهي للسلطة، أو في كونها تنبع من إرادة الجماعة واختيارها الحر. على أن الحاكم إذا استند إلى سند إلهي في الحكم، يكون حاكماً مطلقاً تنعدم الحدود على سلطاته، ومن ثم يكون نظام

---

(١) د. عبدالفتاح ساير داير، «الحكومة الواقعية»، (مقال منشور بمجلة القانون والاقتصاد، العدد الثالث، سبتمبر، ١٩٥٩. ص ٥٧).
(٢) د. عبدالفتاح داير، المقال السابق ص ٥٨.
(٣) د. كمال زكي أبو العيد، المرجع السابق ص ١١٦.

الدولة القانونية متخلفاً في هذه الحالة فلا يخضع الحاكم لأية قاعدة تسمو عليه، على الرغم من كون السلطة قانونية ومشروعة(1).

أما فيما يتعلق باصطلاح سيادة القانون، فتعبير إن ساغ استعماله في الأدب السياسي، فإنه لا يسوغ استعماله في الفقه القانوني(2)، ذلك أن السيادة باعتبارها السلطة العليا لا تجد سلطة أخرى معادلة لها، ومعلوم أن السيادة للأمة، ومعنى ذلك أن هذه السلطة تستقر في إرادة الأمة، وتلك الإرادة تظهر في صورة القانون، أي أن «السيادة هي للأمة التي يصدر عنها القانون، لا للقانون ذاته»(3).

ثم إن هنالك فروقاً بين مبدأ خضوع الدولة للقانون (الدولة القانونية)، وبين مبدأ سيادة القانون(4) ـ مع تجاوز الخطأ في التعبير ـ تتمثل في الآتي:

١ ـ إن مبدأ خضوع الدولة للقانون مبدأ قانوني، قصد به حماية حقوق الأفراد ضد تحكم السلطة، أما ذاك فينبثق من فكرة سياسية، تهدف إلى جعل الجهاز التشريعي في مرتبة أعلى من الجهاز التنفيذي.

٢ ـ مبدأ خضوع الدولة للقانون يقضي بإخضاع جميع السلطات العامة للقانون، بما فيها السلطة التشريعية، أما مبدأ سيادة القانون، فيقضي بإخضاع السلطة التنفيذية للتشريعية.

٣ ـ مبدأ خضوع الدولة للقانون يصلح للنظم المختلفة للحكم، ديمقراطية كانت أم دكتاتورية(5). بينما مبدأ سيادة القانون خاص بالنظم

---

(١) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية» ص ١٤٩، ١٥٠.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، «الطريق إلى الديمقراطية» (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٠. ص ٢٥).

(٣) د. عبدالحميد متولي، «الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية» (دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٨) ص ٣٠.

(٤) يذهب الدكتور أدمون رباط في «الوسيط في القانون الدستوري العام» ـ الجزء الأول ـ (ص١٨٨) إلى القول: «إن مبدأ سيادة القانون لا يختلف في معناه عن مبدأ الدولة القانونية الذي تحرص الدولة العصرية على اعتماده كخاصة من خصائصها الجوهرية». وهو ما لا نتفق معه فيه كما بينا.

(٥) د. ثروت بدوي، «الدولة القانونية» (مقال منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد=

الديمقراطية[1].

والآن، وبعد أن فرغنا من المقارنة والتمييز بين مبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية، ثم بينها وبين سيادة القانون، نعكف على دراسة البنود التالية:

١ ـ تعريف الدولة القانونية.
٢ ـ نشأة وتطور مفهوم الدولة القانونية.
٣ ـ عناصر الدولة القانونية.
٤ ـ أساس خضوع الدولة للقانون.
٥ ـ صلة مبدأ الشرعية بتقييد سلطة الحكام والعمل الثوري.
٦ ـ أنواع الحكومات من حيث خضوعها للقانون.

١ ـ تعريف الدولة القانونية:

يقتضي هذا المفهوم أن تكون «تصرفات الحكومة خاضعة لقواعد ثابتة ومستقرة. ومن ناحية أخرى، يستطيع الأفراد أن يطالبوا باحترام تلك القواعد، عن طريق التمسك ـ في مواجهة الحكومة ـ بحقوقهم أمام قضاة يتمتعون

= الثالث، السنة الثالثة، ١٩٥٩) ص ٥٦، ٥٧. راجع كذلك للمؤلف نفسه «النظم السياسية» ص ١٧١، ١٧٢.

(١) يذهب الكاتب الليبرالي «جيتز يفتش» في مؤلفه «النظرية العامة للدولة السوفيتية»، إلى القول بأن الذي يفرق بين الدولة السوفيتية وبين دولة القانون، أن القانون بمعناه الصحيح لا يلعب أي دور في الدولة السوفيتية، خاصة في واقع اجتماعي لا شيء يحد فيه من سلطة الدولة حتى قانونها الخاص، ومن هنا يستحيل أن توجد الشرعية. ويرد الدكتور عصمت سيف الدولة على هذا القول، بأنه «لا يدل إلا على جهل بالماركسية أو تجاهل لها. وإن في الفقه الماركسي مفهوماً للشرعية محكماً إلى مدى بعيد، وعلى كل حال أكثر عمقاً من المفاهيم الليبرالية؛ لقيامه على أسس فلسفية أكثر صلابة وجدية». ثم يقول: «إلا أن هذا لا يعني أنه مفهوم صحيح جملة وتفصيلاً، بل فيه أكثر من ثغرة، ومن تلك الثغرات؛ استطاع الاستبداد، أو «المأساة» كما أسماها خروتشوف، أن يعيش في أول دولة ماركسية ثلاثين عاماً، في وقت كانت الثورة فيه قوية ظافرة، والنظام السوفيتي مستتباً».

راجع: د. عصمت سيف الدولة، «الطريق إلى الديمقراطية» ص ٧٤.

بالاستقلال[1].

وهذا يعني خضوع الدولة للقانون في جميع مظاهر نشاطها، سواء من حيث الإدارة أو القضاء أو التشريع[2].

ومن هنا فإن أعمال السلطات العامة في الدولة وقراراتها النهائية ـ على أي مستوى كانت من التدرج ـ لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية المقررة، في مواجهة المخاطبين بها، إلا بمقدار مطابقتها للقاعدة القانونية الأعلى التي تحكمها. وكذلك فإن إجراءات السلطات العامة وأعمالها وتصرفاتها، لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية المقررة، إلا بمقدار التزامها بما يقضي به القانون[3].

وعليه، فإننا نفهم مقالة ماك ايلوين Mac Ilwin بهذا الصدد، على ما فيها من غموض: «إن القدماء كانوا يتحدثون عن القانون بلغة السياسة، أما اليوم فإننا نتحدث عن السياسة بلغة القانون»[4].

٢ ـ نشأة مفهوم الدولة القانونية:

سبق لنا القول بأن مبدأ الشرعية لا يثور بصدد الحديث في الدولة القانونية المعاصرة، ذلك أن الدولة المعاصرة، أصبحت دولة قانونية، ولكن القضية لم تكن على هذا الحال فيما مضى، فمنذ ستة قرون، وفي عهود استبداد الكنيسة وأمراء الإقطاع في العصور الوسطى لم تكن المشكلة في حقيقتها، هي ما إذا كان القانون يَسُودَ أو لا يَسُودَ، وإنما كانت هل ثمة ضرورة لوجود قانون أصلاً؟ أم تغني عنه حكمة رجال الدين والأمراء أو الملوك، الذين يمثلون جميعاً كلمة «الله» في الأرض، ثم يسترون استبدادهم بقدسية الدين؟[5].

---

(١) جاك دونـديبه دي فابر، «الدولة» (مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ١٩٥٨). ترجمة أحمد حسيب عباس. ص ٩.

(٢) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية» ص ١٦٩.

(٣) د. طعيمة الجرف، «نظرية الدولة» (مكتبة القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣) ص ١٢٨.

(٤) جاك دونديبه دي فابر، المرجع السابق ص ١٠.

(٥) د. عصمت سيف الدولة، المرجع السابق ص ١٨.

ويُرجِّحُ آخرون ظهور هذه الفكرة في بريطانيا،بجانب سائر المبادىء الدستورية التي أسفرت عنها، بطريقة التقليد، حياتها السياسية[1].

وقد انتشرت هذه الفكرة من بعد، حتى إن «الشرعة العالمية لحقوق الإنسان» الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول سنة ١٩٤٨، قد جعلتها مبدأ من مبادئها الأساسية، وكذلك اتفاقية «صيانة حقوق الإنسان والحريات الأساسية» الموقعة في روما من جانب الدول الأوربية الغربية في ٤ تشرين الثاني سنة ١٩٥٠ حتى إن مؤتمرات هامة قد انعقدت لدراستها، خاصة مؤتر لاغوس ومؤتمر نيودلهي، بإشراف لجنة الحقوق الدولية[2].

٣ ـ عناصر الدولة القانونية:

حتى تكون الدولة قانونية، يفترض توافر العناصر التالية فيها:

١ ـ وجود الدستور باعتباره الضمانة الأولى لخضوع الدولة للقانون، وقيام السلطات العامة فيها، ثم تقييدها.
٢ ـ الفصل بين السلطات، حتى يتحقق قدر من التوازن فيما بينها، يقلل من احتمال استبداد إحداها بالأخرى.
٣ ـ خضوع الإدارة للقانون، إذ لا يجوز للإدارة أن تتخذ إجراءً أو قراراً إدارياً أو عملاً مادياً، إلا تنفيذاً لقانون وإعمالاً له.
٤ ـ تدرج القواعد القانونية، ابتداء من الدستور، فالقواعد التشريعية الصادرة عن السلطة التشريعية، فالقواعد القانونية العامة الصادرة عن السلطات الإدارية (وهي اللوائح)، فالقرار الفردي[3]، ويتم خضوع الأدنى للأعلى من حيث

---

(١) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام»، الجزء الأول ص ١٨٨.
(٢) د. أدمون رباط، المرجع نفسه ص ١٨٩.
(٣) يفرق ههنا بين القانون والمرسوم، باعتبارهما يقعان في دائرتين مختلفتين: فالقانون يقع في دائرة الأشكال البنائية للسلطة، بينما يقع المرسوم في دائرة الممارسة الموجودة للسلطة، والقانون قاعدة عامة ودائمة، أما المرسوم فهو تشريع خاص يقرر مسألة واقعية في إطار القانون، لمواجهة حالة معينة في زمن معين.
راجع (جاك ماريتان، «الفرد والدولة» (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٢) ترجمة عبدالله أمين، ص ١٥٦، ١٥٧).

الشكل والموضوع. ولقد كان للمدرسة النمساوية، وعلى رأسها كلسن Kelsen ومركل Merkl الفضل في الكشف عن قاعدة التدرج هذه.

٥ ـ الاعتراف بالحقوق الفردية: وهذه الحقوق فقدت مدلولها التقليدي الحر، في الدولة الحديثة، حيث كانت تشكل حوافز منيعة أمام سلطات الدولة، ثم إنها في وضعها الحالي تستدعي تدخل الدولة أحياناً بشكل لا يتنافى ومبدأ الشرعية.

٦ ـ تنظيم رقابة بمختلف أنواعها، من برلمانية وإدارية وقضائية، وتعتبر الرقابة القضائية أكثر هذه الأنواع فاعلية، وذلك عندما تتمتع السلطة القضائية باستقلالها، أما حيث ينعدم الاستقلال، فإن الرقابة تبدو شكلية محضة، خاصة قبل الحكام[1].

٤ ـ أساس خضوع الدولة للقانون:

اختُلِف في تصوير هذا الأساس على النحو التالي:

١ ـ منهم من يرى أن هناك حقوقاً فردية سابقة على وجود الدولة، تسمو عليها ولا تخضع لسلطانها، بل إنها تقيد نشاطها، وقد انطلق «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في فرنسا عام ١٧٨٩، من وجهة النظر هذه.

ويؤخذ على هذا الاتجاه ما يلي:

أ ـ إغراقه في التصور والخيال، حيث إن الحق لا يتصور وجوده في غير جماعة، والإنسان الفطري كان منعزلاً لا تربطه بالآخرين صلة.

ب ـ إن الحق الفردي يحدده القانون، والقانون لازم من لوازم الدولة، فكيف يكون سابقاً عليها.

٢ ـ وذهب الفقه الألماني إلى التماس هذا الأساس في تلك القواعد التي تضعها الدولة نفسها بمحض إرادتها، ولو كان القيد يأتي من الخارج لكان في هذا إنقاض من سيادة الدولة، وسيادة الدولة تتنافى مع فكرة تقييدها بواسطة سلطة

---

(١) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية» ص ١٧٣ ـ ١٧٩.
ـ د. ثروت بدوي، «الدولة القانونية» ص ٥٨ ـ ٦٥.

خارجية، لأن السيادة تفترض الاستقلال، وهذا بخلاف تقييد نفسها بنفسها.

وينتقد دوجي هذا التفسير، بأنه يضعنا أمام سلطة مطلقة للدولة لا حدود لها، ويرد الفقيه الألماني (اهرنج) عليه، بأن في خضوع الدولة للقوانين التي تضعها مصلحة ملحوظة، تتمثل في كسب احترام الأفراد لقوانينها.

٣ ـ وذهب دوجي إلى أنه حتى يكون القانون ملزماً، فيجب أن يكون له مصدر مستقل وخارجي، وبشكل يتفق مع مستلزمات التضامن الاجتماعي والعدالة بحيث ينتفي تدخل إرادة الحاكم في عمل القانون، وهو يرى أن القاعدة القانونية تنشأ بمجرد أن يستقر في ضمير الجماعة ضرورة وجودها.

ويُرَدُّ على دوجي، بأنه كيف يمكن القول بأن القاعدة تكتسب الصفة الوضعية باعتناق الأفراد لها، دون أن يتحدد مضمونها تحديداً دقيقاً؟ مع العلم أن الأفراد لا يملكون مثل هذا التحديد، ومن جانب آخر كيف يمكن إسباغ الصفة القانونية على القاعدة من غير سلطة تحميها؟ وعلى حد تعبير هوريو: «لا حكم للقانون في أي مكان بغير سلطة تحميه»[1].

والآن، وبعد استعراض هذه التفسيرات المختلفة، نرى أن النظرية الألمانية أدعى للقبول، لبعدها عن الافتراضات، وقربها من الواقع.

٥ ـ صلة مبدأ الشرعية بتقييد سلطة الحكام والعمل الثوري:

ههنا نقطتان بحاجة إلى بيان، إحداهما تتعلق بصلة مبدأ الشرعية بتقييد سلطة الحكام، والأخرى تتصل بصلة مبدأ الشرعية بالعمل الثوري.

أما عن تقييد سلطة الحكام بهذا المبدأ، «فإن نقطة البدء في فهم فكرة الدولة القانونية وصحة تصورها، تتمثل في ضرورة التمييز بين فكرة السلطة السياسية وأشخاص الحكام، فإذا كنا لا نحس بالسلطة في واقع حياتنا العملية إلا من خلال الحكام، وما يملكونه في مواجهتها من قدرة الأمر والنهي، إلاَّ أنَّ هؤلاء الحكام لا يمارسون السلطة باعتبارها امتيازاً أو حقاً شخصياً لهم»[2] وهكذا

(١) راجع: ثروت بدوي: «الدولة القانونية»، ملخص الصفحات ٤٦ ـ ٥١.

(٢) د. طعيمة الجرف، «مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون» (مكتبة القاهرة الحديثة) ص ٩.

يبدو واضحاً ما لهذا المبدأ من أثر على تقييد سلطتهم، وهو أمر نلمس أهميته وضرورته خاصة في هذا العصر، حيث نرى أن الحكام في الدولة الحديثة، يستحوذون على قوى هائلة وإمكانيات ضخمة، يُخْشَى معها على حقوق المحكومين وحرياتهم[1].

ولكن الذي ينبغي ملاحظته أن هذا المبدأ لا يختص بمخالفات الحكام فحسب، وإنما يشمل كذلك كل المخالفات الفردية، وإذا ما وجدت حالة لم يلتزم فيها الحكام بالقانون، فإننا لا نكون في مواجهة مشكلة «الشرعية»، وإنما نكون في مواجهة خروج إجرامي على القانون، نكون في دولة القوة المادية، وخارج نطاق النظام القانوني[2].

والمسألة الأخرى، صلة مبدأ الشرعية بالعمل الثوري:

إن ما ينبغي إيضاحه أولاً، أن فكرة الشرعية ليست فكرة ثورية، لا في جذورها ولا في محتواها، ذلك أن تلك الضمانات الدستورية لحماية الحريات، والتي أصبحت تشكل جزءاً مهماً في الدساتير الجديدة، لم تكن أكثر من حتمية اقتضتها الحاجة إلى تحديد سلطة الحكم، من هنا كانت كلمة جيفرسون: «إن إعلان حقوق الإنسان حق طبيعي لكل شعب ضد أية حكومة على وجه البسيطة، عامة كانت أو خاصة، وهو في الوقت نفسه، الشيء الذي لا تستطيع أية حكومة عادلة رفضه، أو ربطه بمجالات الاستنباط أو الاستقرار»[3].

وإذا لم يكن مبدأ الشرعية يمثل نزعة ثورية، فهل يقف حائلاً دون العمل الثوري؟ ونجيب بأنه إذا ترتب على هذا المبدأ مراعاة التدرج في القواعد التشريعية، ثم إن الدولة اضطرت لاتخاذ تصرف معين يتنافى مع قاعدة معينة، فإنه ليس بمحظور على الدولة تجاوز تلك القاعدة، ولكنه يلزمها قبل ذلك تعديل هذه القاعدة بالصورة المشروعة. وعليه فإننا «لا نتصور أن يقال إن مبدأ

(١) د. ثروت بدوي، «الدولة القانونية»، ص ٢٩.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، «الطريق إلى الديمقراطية» ص ٢١.

(٣) حنة أرنيدت، «رأي في الثورات» (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) تعريب وتعليق خيري حماد ص ١٧٣.

الشرعية يمكن أن يقف عقبة أمام الدفع الثوري، اللهم إلاّ إذا سيطر على المجلس النيابي طبقة معينة من طبقات الشعب، تصوغ القواعد العامة وفق هواها، وربما يحقق مصالحها على حساب مصالح الشعب»[1].

٦ ـ أنواع الحكومات من حيث خضوعها للقانون:

تقسم الحكومات من هذا الاعتبار إلى قسمين: قانونية واستبدادية (دكتاتورية).

أ ـ الحكومات القانونية: وقد تقدم وصف كافٍ له يغني عن الإعادة وهذا النوع يقسم إلى قسمين:

١ ـ الحكومات المطلقة: وأشهر نماذجها الملكيات المطلقة، وفيها تبرز شخصية الملك بصورة واضحة، حيث إنه يقرر القوانين وينفذها بواسطة الموظفين «ويرى بعض الشراح أن الملك في الحكومات المطلقة إذا منح الشعب دستورا، وحدد هذا الدستور سلطانه، فله أن يعدل عن هذه المنحة فيلغيها أو يعدلها، غير أن هذا الرأي لم يصادفه التوفيق، إذ أن غالبية الشراح ترى رأيا مخالفا»[2].

وقد اختلف في الأساس الذي تقوم عليه الملكية المطلقة، ففريق يرى أنها من الله، ويعزوها آخرون إلى الملك نفسه ويذهب فريق ثالث إلى الأخذ بنظرية التقادم المكتسب، وفحواها أن سلطة الملوك وان كانت في بادىء أمرها حيازة عرضية، إلا أن هذه الحيازة العرضية قد تحولت بمرور الوقت إلى ملكية حقيقة.

وهناك نظرية أخرى عرفت باسم نظرية التقاليد، وفحواها أن الملكية قامت على أساس رغبة الشعوب كنظام للحكم، ثم تعاقب عليها الزمن فأصبحت تقليدا لا يجوز العدول عنه إلا بالإرادة الإجماعية للشعب[3].

---

(١) د. سليمان محمد الطماوي، «نظرية التعسف في استعمال السلطة ـ الانحراف بالسلطة» ـ (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦٦). ص ٥٣٤، ٥٣٥.

(٢) أحمد عبدالقادر الجمال، «النظم الدستورية العامة في ضوء الاتجاهات الحديثة» ص ١٠٥.

(٣) أحمد عبدالقادر الجمال، المرجع السابق ص ١١٣.

ولا نرى ما يوجب الرد على هذه النظريات طالما استقر في ضمير الشعوب زيف هذه التفسيرات وما تفسره.

٢ ـ الحكومات المقيدة، سواء كانت ملكية دستورية أو جمهورية[1]، وفي هذا النوع تتوزع السلطة بين جهات متعددة، تتبادل الرقابة فيما بينها.

وإذا التقت الملكية الدستورية مع الملكية المطلقة في طريق إسناد السلطة، فإنها تختلف عنها في أنه بينما تكون السلطة للملك وحده في الثانية، نجد أن الشعب هو صاحب السلطة في نظام الملكية الدستورية، وتكون له السيادة وحده[2].

ونضرب مثالاً يوضح الفرق بينهما، فعندما ظهر دستور عام ١٩٧١ بفرنسا، والذي جعل من الملكية ملكية مقيدة، لم يعد الملك ملك فرنسا ـ كما كان في العهد القديم ـ، وإنما ملك الفرنسيين، وذلك للدلالة على أنه يمثل السيادة القومية ويستمد سلطته من الشعب الذي ينتخب أعضاءه[3].

ب ـ الحكومات الاستبدادية (الدكتاتورية):

وهذا النوع من الحكم ينفرد فيه الحاكم بسلطات لا حدود لها، ولا يخضع لقانون، ولنا في النظام الفاشستي خير مثال يوضح لنا هذا النمط من الحكم الاستبدادي، فقد وصل الإيمان بشخص الدوتشه إلى حد العبادة الحقيقة، ورفعه فوق مستوى البشر، وتنزيهه عن كل خطأ، وهذا النظام قد ساد إيطاليا في عهد موسوليني، وألمانيا في عهد هتلر.

---

(١) يكاد ينحصر الفرق بين الملكية الدستورية والنظام الجمهوري في كيفية إسناد السلطة، فالأولى تعتمد مبدأ الوراثة، والثاني يقوم على الانتخاب، وقد تضاءلت امتيازات الملوك القديمة وضمرت إلى حد كبير، «ولذلك لا نعجب إذا شاهدنا اليوم الكثيرين من رؤساء الجمهوريات يتمتعون بسلطات أوسع، ولهم نفوذ أكثر من ملوك اليوم، فسلطة رئيس الجمهورية في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، تفوق كثيراً سلطة ملكة إنجلترا».
(راجع: ثروت بدوي: «النظم السياسية» ص ١٥٦.

(٢) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية» ص ١٩٥.

(٣) د. أدموند رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام» ـ الجزء الأول ص ٢٤٦، ٢٤٧.

ومن أنصار هذا الحكم، الفيلسوف توماس الإكويني الذي كان يفضله على الحكومة القانونية، بدعوى أنه لا يغل نشاط الملوك والحكام، ومثله في فرنسا (جان بودان) الذي ظهر في القرن السادس عشر[1].

ويميز الدكتور ثروت بدوي بين الحكومة الاستبدادية والحكومة البوليسية، على النحو التالي:

١ ـ تستهدف السلطة في الحكم الاستبدادي مصلحتها الشخصية، ولكنها في الحكم البوليسي تبغي مصلحة المجموع.
٢ ـ الحاكم في النظام الاستبدادي غير مقيد، لا من حيث الوسيلة ولا من حيث الغاية، ولكنه في النظام البوليسي، وإن كان غير مقيد من حيث الوسيلة، فهو مقيد من حيث الغاية، باعتباره يستهدف مصلحة الجماعة[2].

ونجد أن من المناسب، أن نعقد مقارنة بين الملكية المطلقة والدكتاتورية ونحن نجمل هذه الفروق فيما يلي:

١ ـ من حيث إسناد السلطة: يتولى الملك الحكم بالوراثة، أماالدكتاتورفيتولاها بما يتحلى به من كفاية وقوة شخصية ووجود الظهير.
٢ ـ من حيث أساس السلطة: تعتمد الملكية المطلقة على نظريات مختلفة ذكرناها، وأشهرها نظرية الحق الإلهي، ولكن الدكتاتورية تنبثق من قوة الحزب والأنصار، وقوة الشخصية.
٣ ـ من حيث الهدف: تهدف الملكية المطلقة إلى تحقيق مآرب شخصية وأسرية، ولكن الدكتاتورية تتغيا صالح المجموع، وقد حدث أن قابل موسوليني مرة وفداً من السياسيين الفرنسيين، أثناء زيارتهم لإيطاليا، وقال لهم ما معناه: «إنه إذا تعذر وصف النظام الفاستسني بأنه حكومة الشعب، فإنه على الأقل لا يعمل إلا لأجل الشعب».
٤ ـ تعتبر الملكيات المطلقة نظما دائمة ـ على الأقل من وجهة نظرها أما الدكتاتوريات الحديثة فتعتبر نفسها نظما مؤقتة عارضة، تنتهي بنجاحها أو

---

(١) د. أحمد عبدالقادر الجمال، المرجع السابق ص ١٠٤، ١٠٥.
(٢) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية» ص ١٦٩، ١٧٠.

فشلها في تحقيق أهدافها[1].

ولا يفوتنا في النهاية أن نبين أن الدكتاتوريات المعاصرة، تحاول أن تظهر بمظهر شعبي، فهي تقدم على إجراء استفتاءات شعبية، وقد تستعين بهيئات نيابية تؤازرها، وكل ذلك خداع مكشوف وزيف ظاهر تتستر وراءه.

= د. ثروت بدوي، «الدولة القانونيه» ص ٥٥.

(١) راجع هذه الفروق فيما يلي:

د. محمود حلمي، «المبادىء الدستورية العامة» ص ٢٠٣، ٢٠٤.

د. وحيد رأفت، د. وايت إبراهيم، «القانون الدستوري» ص ٩٥.

د. السيد صبري، «مبادىء القانون الدستوري» ص ٣٦، ٣٧.

د. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية ـ الدولة والحكومة» ـ ص ٣٢٧، ٣٢٨.

المبحث الثاني

المشروعية (أو الشرعية) في الفكر الإسلامي

المشروعية (أو الشرعية) في النظام الإسلامي كلمتان بمعنى واحد، ينم عن ضرورة خضوع الحكام والمحكومين للأحكام والمبادىء الشرعية، بحيث ينشأ نمط من المطابقة بين التصرف الذي يقوم به الفرد وبين هذه الأحكام والمبادىء.

ويلزم التمييز بين مشروعية السلطة الحاكمة وبين المشروعية بهذا المعنى. فالسلطة المشروعة تتحقق حيثما تستند السلطة إلى رضاء المحكومين وقبولهم[1].

وتتجسد المشروعية في النظام الإسلامي بشكل واضح، فالدولة الإسلامية تقوم أساساً على خضوعها لهذه الشريعة الغراء، ومن معالم هذه الشرعية:

١ ـ الاحتكام إلى القرآن الكريم:

فالقرآن الكريم هو دستور المسلمين حيث كانوا، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إليكَ الكِتَابَ بالْحَقِّ لِتحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بما أراكَ اللهُ﴾ [النساء ١٠٥/٤]. لكن هنالك فروقاً بين القرآن والدساتير الأخرى، منها:

أ ـ إن القرآن هو كلام الله وهديه إلى البشرية. أما الدساتير الأخرى فمن صنع البشر، وشتان شتان بين صنع الإنسان وهدي الرحمن.

ب ـ إن القرآن لا يقبل التبديل ولا التعديل، فهو كلام الله الأخير لبني الإنسان، قال تعالى: ﴿وتَمَّتْ كَلِمةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰاتِهِ، وَهُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ﴾ [الأنعام ١١٥/٦].

---

(١) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية» (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٢م) ص ١٤٩.

جـ ـ إن القرآن لا يقبل الزيادة ولا النقص، يقول تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم، وأَتْمَمْتُ عَليكُمْ نِعْمَتِي، ورَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾. [المائدة ٥/٣]. فقد أنزل الله العليم بمصالح الناس، وأودعه كل ما يصلح به حال البشر إلى أن يرث الله الأرض وما عليها.

د ـ إن القرآن ـ وقد انقطع الوحي بوفاته ﷺ ـ لا يقبل النسخ بوجه، وسواء أكان ذلك بأمر حاكم أو رأي عالم، إذ لا ينسخ النص إلا بمثله[1].

٢ ـ الفصل بين السلطات:

يرى الدكتور عبدالحميد متولي أن نظام الخلافة، بالصورة التي يعرضها علماء المسلمين لا يأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وهو يعرض ذلك على أنه من أكبر المآخذ التي يسجلها الآخرون على النظام الإسلامي ولكنه يعزوه الى قوة الوازع الديني في العهد الإسلامي الأول، فقد كان هذا الوازع خير ضمانة من ضمانات الحرية ضد نزعات إساءة استعمال السلطة، وان كان هذا الوازع قد ضعف فيما بعد[2].

والذي يبدو لنا أن عدم معالجة فقهائنا لهذا الموضوع لا يعني عدم وجود فصل بين السلطات. صحيح أن الرسول ﷺ قد اجتمعت له السلطات الثلاث: التشريع بوصفه مبلغاً عن الله، والتنفيذ باعتباره المسؤول الأول عن تنفيذ الأحكام الشرعية، والقضاء بصفته قاضياً مأموراً ببيان حكم الشرع في القضايا المعروضة، ولكن هذا لا يمنع أن تُفْصَلَ هذه السلطات تطبيقاً للقواعد الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة مثل «لا ضرر ولا ضرار» و«التصرف على الرعية منوط بالمصلحة». وهذا ما أفضى إليه التطبيق من بعد. أما أن السلطة القضائية تقع تحت هيمنة السلطة التنفيذية، فليس ذلك بمانع من استقلالها. ومع ذلك

---

(١) عبدالقادر عودة، «الإسلام وأوضاعنا السياسية» (الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ ١٩٦٧) ص ٧٢ ـ ٧٥.

ـ عبدالقادر عودة، «المال والحكم في الإسلام» (جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٣٨٩هـ) ص ٦٧ ـ ٦٩.

(٢) د. عبدالحميد متولي، المرجع السابق ص ٦٤٨، ٦٤٩، وللمؤلف نفسه: «القانون الدستوري والأنظمة السياسية»، الجزء الأول (الاسكندرية، منشأة المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤) ص ١٨١، ١٨٢.

فعدم الفصل التام بين السلطتين التنفيذية والقضائية ليس بشيء، فقد سارت بعض النظم الحديثة على اعتبار ذلك من قبيل توزيع الاختصاص الوظيفي، وليس من قبيل الفصل الدستوري بين السلطات، باعتبار أن كلا منهما يقوم بالتنفيذ(١).

ويبرز فصل السلطة التشريعية عن الأخريين كنتيجة طبيعية للتشريع الإسلامي، فالتشريع من حق الله تعالى وحده، وهذا بخلاف ما عليه الحال في النظم الدستورية الأخرى، التي يعتبر فصل السلطة التشريعية فيها مجرد أداة لكفالة الحرية الفردية وضمان شرعية الدولة(٢).

٣ ـ ومن حيث التدرج في المصادر الشرعية:

نلاحظ أن القرآن يحتل المرتبة الأولى في الأدلة التشريعية، وتليه السنة، ومن العلماء من يجعل السنة في مرتبة القرآن من حيث القوة التشريعية، ويحتل الاجتهاد المرتبة الثالثة.

وعلى أساس الخلاف في كون السنة في مرتبة القرآن من حيث القوة التشريعية، أو في المرتبة الثانية، تقوم فكرة أخرى وهي: هل تقوى السنة على معارضة القرآن أو نسخه أم لا؟ أما الاجتهاد فمن المقطوع به أنه لا يقوى على معارضة الكتاب والسنة.

٤ ـ الاعتراف بالحقوق الفردية:

فقد أقر الإسلام حق المساواة، ففي الحديث الشريف «النَّاسُ كَأَسْنَانِ المشطِ»(٣)، كما عزز حق الدفاع الشرعي: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مظْلَمِتِه فَهُو

---

(١) د. مصطفى كمال وصفي، «الإسلام والنظام الإداري» ـ القسم الأول ـ (معهد الدراسات الإسلامية، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م) ص ٤٧، ٤٨.

(٢) د. سليمان الطماوي، «التطور السياسي للمجتمع العربي» (دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٦١) ص ١٣٧، ١٣٨.

(٣) أخرجه الديلمي عن سهل بن سعد. وله عن أنس «النَّاسُ مُسْتَوُونَ كأسنانِ المشط، ليس لأحدٍ على أحدٍ فَضْلٌ إلا بتقوى اللّهِ. انظر: العجلوني: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، «كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس»=

الحديث. وهنالك حق الملكية ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا ولِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسبنَ﴾ [النساء ٣٢/٤]، وحق الاعتقاد مقرر ﴿لا إكْرَاهَ في الدِّينِ قَدْ تَبيَّنَ الرُّشْد منَ الغيِّ﴾ [البقرة ٢٥٦/٢]، وقفز الإسلام بالتعليم من دائرة الحق إلى دائرة الواجب: «طَلَبُ العِلمُ فَريضَةٌ على كلِّ مُسلمٍ واللهُ يُحبُّ إغاثَةَ اللَّهْفانِ»[2]. وفي هذا الحديث إشارة للتكافل الاجتماعي، وهو حق وواجب كذلك، وأنواعه كثيرة، منها ما يتصل بالأمور المعاشية والتعليمية والعبادية الخ..

ومن قبل أن تخرج إعلانات حقوق الإنسان المتعاقبة، كان القرآن قد دون هذه الحقوق. ولم يجعل مؤيداتها التزامات اخلاقية فحسب، بل جعل ذلك مسؤولية تستوجب المثول أمام أحكم الحاكمين يوم الحساب.

٥ ـ تنظيم الرقابة على شرعية القوانين:

فإذا ما صدر حكمٌ ما مخالف للنصوص الشرعية، فإنه يعتبر باطلاً، والله تعالى يقول: ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمنُوا أطِيعُوا اللهَ وأطِيعُوا الرَّسُولَ ولا تُبطِلُوا أعمَالَكُم﴾ [محمد ٤٧/٣٣]، وفي الحديث: «مِنْ عمِلَ عَملاً لَيْسَ عَلَيْهِ أمْرُنا فَهُوَ رَد»[3]، ويجمع الفقهاء على أن الباطل كالفاسد في باب العبادات، غير أنهم يختلفون في التسوية بينهما في باب المعاملات فعند جمهور الفقهاء هما سواء، أما أبو حنيفة فقد فرق بينهما، واعتبر أن الفاسد هو ما كان مشروعا بأصله ممنوعا بوصفه ـ كعقد الربا فإنه مشروع من حيث أنه بيع، وممنوع من حيث أنه يشتمل على زيادة في العرض ـ أما الباطل فليس مشروعا من أي وجه[4].

= ـ الجزء الثاني ـ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٣٥١هـ) ص ٣٢٦.

(١) رواه النسائي والضياء عن سؤيد بن مقرن. والحديث صحيح.

(٢) رواه البيهقي في «شعب الإيمان» وابن عبدالبر عن أنس، والحديث صحيح.

(٣) رواه مسلم وأحمد عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، «المستصفى من علم الأصول»، الجزء الأول (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى) ص ٦١، ـ الأمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، «الإحكام في أصول الأحكام»، الجزء الأول (مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨) ص ١٠١.

والبطلان هنا كالانعدام، ذلك أن البطلان في الفقه الإسلامي لا يحتاج إلى نص ولا تقرير قضائي. ومن ثم فإن التصرف غير الشرعي ـ إذا ما دفع بالبطلان ـ فهو والانعدام سواء. وهذا خلاف ما عليه الفقه الوضعي من التفريق بينهما[1].

ولا يقتصر البطلان على مخالفة النصوص الشرعية، ولكنه يتعدى ذلك إلى المخالفات التي تستهدف المقاصد الشرعية التي تفصح عنها النصوص، أو التي يكشف عنها تتبع هذه النصوص واستقراؤها. ومثل ذلك التعسف في التصرف، وهو الذي دل عليه الرسول ﷺ بتعبير «الأثرة» في قوله: «إنَّكُم سَترَوْنَ بَعدي أثَرةً وأموراً تُنكرونَها» قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: «أدُّوا إليْهِم حَقَّهُم وسلوا الله حَقَّكُم»[2].

وإذا ترتب ضرر على تصرفات الحاكم، فإن الضمان لازم عند عامة أهل العلم، إلا أنهم اختلفوا فيه، فقالت طائفة: إذا أخطأ الحاكم في حكمه في قتل أو جراح، فدية ذلك في بيت المال، هكذا عند الثوري وأبي حنيفة وأحمد وإسحاق. أما عند الأوزاعي وأبي يوسف ومحمدوالشافعي فعلى عاقلة الإمام[3].

ومن الأمثلة التاريخية الرائعة في موضوع الحفاظ على الشرعية، ما روي من أن هشاماً ولَّى أخاه محمدا مصر، فقال له: أنا أليها على أنك إن أمرتني بخلاف الحق تركتها. فقال: ذلك لك. فوليها شهراً. فأتاه كتاب لم يعجبه، فرفض العمل وانصرف إلى الأردن[4].

ولما ولي عمر بن عبدالعزيز، قام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين! أعدني على هذا ـ وأشار إلى رجل ـ قال: فيم؟ قال: أخذ مالي وضرب ظهري. فدعا به عمر، فقال: ما يقول هذا؟ قال: صدق، إنه كتب إلي الوليد بن عبدالملك،

---

(١) د. علي محمد جريشة، «مبدأ المشروعية في الفقه الدستوري الإسلامي» (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراة، ١٩٧٥م) ص ٢٦١ ـ ٢٦٦.

(٢) رواه الشيخان.

(٣) العيني: بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي، «عمدة القاري في شرح صحيح البخاري»، الجزء ١١ ص ٤١٥.

(٤) الكندي: أبو عمر محمد بن يوسف، «كتاب الولاة وكتاب القضاة» (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨) ص ٧٣.

وطـاعتكم فريضـة. قال: كذبت! لا طاعة لنا عليكم إلا في طاعة الله. وأمر بالأرض فردت إلى أصحابها(١).

وبهـذا يتـأكد لدينا مما تقدم أن الإسلام استوعب مفهوم الشرعية بشكل واضـح. ويرى الاستـاذ الألمـاني Ernest Klincmuller أن الإسلام لم يعرف هذا المبـدأ، مستنـداً إلى أن الإسـلام لم يعـرف الفكرة الحديثة للتشريع، وخلو الإسلام من المؤسسات التشريعية. ويعقب الدكتور صلاح الدين دبوس على هذا الرأي، مبيِّناً أن الإسلام لا ينفي فكرة الشرعية كظاهرة، «وإنما كل ما ننفيه أن يكون وجود هذه الظاهرة راجعاً إلى وجود مبدأ أو فكرة قانونية في الإسلام لسيادة القانون أو الشرعية»، وهذا راجع إلى عدم معرفة الإسلام لفكرة الدولة الحديثة، باعتبارها صاحبة سيادة وشخصا معنويا(٢).

ولنا على هذا الرأي الملحوظات التالية:

١ ـ إنـه يسـوي بين فكـرة الشرعية ومبدأ سيادة القانون، مع أن هنالك فروقاً بينهما، أبرزها أن مبدأ الشرعية قانوني، أما مبدأ سيادة القانون فينبثق من فكرة سياسية، وقد عرضنا بقية الفروق لدى حديثنا في مبحث الشرعية في الجانب الدستوري.

٢ ـ يظهر لنا من أقوال الفقهاء أنهم كانوا يميزون بين شخص الحاكم (الخليفة) وبين الخـلافـة. ولم يكن ينقص غير إطـلاق الاصطلاح على الواقع ذي الدلالة المعبرة. أي أن الشخصية المعنوية للدولة كانت مفهومة ضمناً. ولست أرى في مطالبة بيت المال بدفع الدية، لدى خطأ الخليفة في حكمه في قتل أو جراح، الاّ دليلاً على ذلك.

٣ ـ ثم إن الدكتور دبوس يخلط بين مفهومين كذلك، وهما: الإسلام والمجتمع الإسلامي القديم. وتتكرر عباراته في أن الإسلام لم يعرف مبدأ الشرعية.

---

(١) ابن عبد ربه: أحمد بن محمد، «العقد الفريد». الجزء الرابع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨١هـ ١٩٦٢م) شرحه وضبطه أحمد أمين وآخرون. ص ٤٣٤.

(٢) د. صلاح الـدين دبـوس، «الخليفـة ـ توليتـه وعـزله ـ» (الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية) ص ٦٢ (في الحاشية).

وهذا خطأ، فالإسلام ليس مقصوراً على نمط الخلافة الراشدة بحيث يكون ميؤوساً من إعادة تطبيقه، كما أن مرونة الإسلام ـ بما وضعه من قواعد عامة في مراعاة المصالح ودفع الأضرار ـ كفيلة بأن يستوعب المؤسسات والتنظيمات التي تحقق هذه المصالح. وربما كان على جانب من الصواب لو قصر المسألة على المجتمع الإسلامي الأول.

الفرع الثالث

السلطة

المبحث الأول

السلطة في الفكر الإسلامي

تعـرف السلطة بأنهـا القوة التي بمقتضاها يستطيع المسؤول أداء العمل المطلوب منه. وهذا اللفظ ينم عن القهر في مدلوله اللغوي. وحمل بعضهم سبب تسمية السلطان بذلـك لتسليطه. ومن هنـا، فإن فقهاءنا عندما عالجوا موضوع السلطة لم يستخدموا لفظ السلطة ـ إلا في عهود متأخرة ـ نظراً لما قد يوحي به هذا اللفظ من نزعة التحكم والتسلط، التي أخذت على الفكر الإداري[1].

ويذكر ابن خلدون أن لفظ «السلطان» إنما أطلق على ملوك الإسلام، بعد أن افترق أمر الإسلام[2]. ويذكر ابن فضل الله العمري في كتابه «المسالك» أن هذا الاصـطلاح لا يطلق الا على من يكـون في ولايتـه ملوك، فيكون ملك الملوك، فيملك مثل مصر أو الشام أو الأندلس، ويكون عسكره عشرة آلاف فارس أو نحوها. فإن زاد بلاداً أو عدداً في الجيش كان أعظم في السلطنة، وجاز أن يطلق عليه «السلطان الأعظم». فإن خطب له في مثل مصر والشام والجزيرة وإفريقية، كان سمته سلطان السلاطين[3].

---

(١) د. حمدي أمين عبدالهادي، «الفكر الإداري الإسلامي والمقارن» ـ الكتاب الأول ـ (دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م) ص ١٧٠.

(٢) ابن خلدون، «المقدمة». ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٣) السيوطي: جلال الـدين، «حسن المحـاضرة في أخبار مصر والقاهرة» ـ الجزء الثاني (القاهرة، المطبعة الشرفية) ص ٨٢.

— الكتـاني: الشيخ عبـدالحي، «نـظام الحكـومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية» =

ويربط الإسلام بين السلطة والمسؤولية. ومما يوضح ذلك قوله ﷺ: «كُلُّكمْ راعٍ وكُلُّكمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فالإمامُ راعٍ وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعيَّتِهِ، والرَّجُلُ راعٍ في أهْله وَهوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعيتِهِ، والمرأةُ راعيةٌ في بيتِ زوجِها وهي مَسْؤولةٌ عن رَعيَّتِها، والخادمُ راعٍ في مَالِ سَيِّدِه وَهُوَ مَسْؤول عَنْ رَعَّيتِهِ، والرَّجُلُ راعٍ في مالِ أبيهِ وهُوَ مَسْؤولٌ عن رَعيتِهِ، فَكُلُّكُمْ راعٍ وكُلُّكُمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيتِهِ»[1].

والإسلام لا يعرف السلطة المطلقة. وإنما هي سلطة مقيدة بالكتاب والسنة، كما بينا. وحرصاً من الإسلام على ذلك، فإنه قد شرع الشورى كضمان يحول دون الاستبداد، كما أنه جعل للأمة سلطة في مراقبة الحاكم وتقويمه.

ويقترن بحث السلطة ببحث السيادة، هذا الاصطلاح الذي يكثر وروده على الألسنة، لدرجة أصبح الحديث في أحد الاصطلاحين ـ لدى بعض الباحثين ـ مغنياً عن الحديث في الجانب الآخر.

وعلى خلاف هذا النهج، سنمضي في إتمام بحثنا بحيث نفرد للسيادة شطراً منه، مع تأكيدنا على أن هنالك فرقاً بين السلطة والسيادة وفقاً لمفهومها المعاصر. فقد عرف المسيو لي فير السيادة بأنها «صفة في الدولة تجعلها لا تتصرف ولا تلتزم بأي التزام إلا بمحض إرادتها»[2].

مصدر السلطة:

قبل أن نعرض مذاهب العلماء في ذلك، نود أن نبين أن هنالك فرقاً في التعبير بين قولنا (مصدر السلطة) و(صاحب السلطة)، أو من له حق ممارستها، فصاحب الشيء أو مالكه ليس مصدره[3]. وإذا صح ذلك، فإن لدينا رأيين في مصدر السلطة:

= ـ الجزء الأول ـ (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ص ١٣، ١٤.

(١) رواه الشيخان وأحمد في «مسنده». والحديث صحيح.

(٢) د. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية ـ الدولة والحكومة» (دار الفكر العربي) ص ١٧٩.

(٣) د. عبدالحميد متولي، «مبادىء نظام الحكم في الإسلام»، حاشية ص ٥٥٧.

١ ـ إن مصدر السلطة هو الله سبحانه وتعالى، وقد أشار الشيخ علي عبدالرَّازق إلى هذا الرأي، ولكنه بدلاً من أن يعزز وجهة نظره بالدليل الشرعي، إذا به ينعطف إلى بعض الوقائع التاريخية، فيستلهم من مقالة أبي جعفر المنصور «إنما أنا سلطان الله في الأرض» دليله[١].

وقد سبق لنا مناقشة هذا الاستدلال، وذلك أثناء حديثنا عن الثيوقراطية، ونذكِّرُ بما قلناه من أن جمهور أصحاب الحديث من الأشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة وأكثر الخوارج، قالوا بوجوب نصب الخليفة فرضاً من الله تعالى، ثم قال أهل السنة: هو فرض واجب على المسلمين إقامته[٢].

٢ ـ الأمة هي مصدر السلطات. وبهذا أخذت طائفة كبيرة من رجال الفكر الإسلامي المعاصر. ومنهم من قال: إن الشعب هو مصدر السلطات. ومِنْ هؤلاء من مضى دون تمييز بين السلطة والسيادة، وبين الأمة والشعب، كما قدمنا. ومن القائلين بذلك الدكتور محمد يوسف موسى[٣]، ومحمد الغزالي[٤]، والدكتور مصطفى كمال وصفي[٥] وعبدالقادر عودة[٦]، والدكتور محمد ضياء الدين الريس[٧]، وآخرون. ومن أوفى ما كتب في هذا الموضوع ما نشرته حكومة المجلس الكبير الوطني بأنقرة، بعنوان «الخلافة وسلطة الأمة»[٨].

وقد استدل هؤلاء على مذهبم بما يلي:

---

(١) علي عبدالرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، ص ١٨

(٢) الشهرستاني، «نهاية الاقدام في علم الكلام». ص ٤٧٨.

(٣) د. محمد يوسف موسى، «نظام الحكم في الإسلام» (دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤) ص ٧٧.

(٤) محمد الغزالي، «الإسلام والاستبداد السياسي» (دار الكتب الحديثة بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦١) ص ٥٦.

(٥) د. مصطفى كمال وصفي، «الدستور الإسلامي» (القاهرة، مطبعة الأمانة، ١٩٧٤) ص ٣١.

(٦) عبدالقادر عودة، «الإسلام وأوضاعنا السياسية». ص ١٦٩ ـ ١٧١.

(٧) د. محمد ضياء الدين الريس، «النظريات السياسية الإسلامية»، ص ١٧٣.

(٨) عبدالغني سني بك، «الخلافة وسلطة الأمة» (مطبعة الهلال بمصر، ١٣٤٢هـ ١٩٢٤م)، مترجم عن التركية.

١ ـ الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إلى الخَيْرِ وَيأمُرونَ بالْمعرُوفِ وَيَنْهوْنَ عَن المُنْكَرِ﴾ [آل عمران ١٠٤/٢]، وقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذين آمنُوا أطيعُوا الله وأطيعُوا الرَّسُولَ وأُولي الأمرِ منكُمْ﴾ [النساء ٥٩/٤].

٢ـ قوله ﷺ: «لا تَجْتَمِعُ أُمتي عَلى ضَلالَةٍ».

ووجه الاستدلال بالآيات، أن الله أمر بطاعة أولي الأمر، وهم يمثلون ﴿أمة﴾ تقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهؤلاء كما جاء النص القرآني في الآيتين بأنهم ﴿منكم﴾ فوجود هؤلاء منوط بوجود الأمة، فهي بالتالي مصدر سلطتهم.

ووجه الاستدلال بالحديث الشريف، أن الاجتماع على رأي يجعله ملزماً، وإذا كان الرأي ملزماً فصاحبه ذو سلطان، بل هو مصدره.

ولنا على هذا الرأي الملحوظات التالية:

أ ـ إنه لا يميز بين مصدر السلطة ومن له حق ممارستها. ونحن نسلم بأن الأمة صاحبة السلطة، ولكنها لا تعتبر مصدراً لها، وهي ـ كصاحبة سلطة ـ يتميز منها أهل الحل والعقد، الذين يقومون بتولية الخليفة الذي يعتبر نائباً عنها، ومباشراً للسلطة، وبهذا يجاب عن الاستدلال بالآيات القرآنية.

ب ـ إن الاستدلال بالحديث الآنف الذكر غير قوي. فهو «قد قيل بصيغة النفي لا الإثبات. لقد قصد الرسول ﷺ نفس المعنى الذي يعبر عنه ظاهر اللفظ، أي إنه يستحيل أن تجتمع، في أي وقت، كل الأمة على الضلال، بل لا بد من أن يكون من بينها أشخاص أو جماعات ترفض السير مع الفئة الضالة فيما ذهبت إليه»(١).

جـ ـ إن الدافع النفسي، وراء هذا القول، إنما يكمن في عملية صراع داخلي بين ما لحظه أنصار هذا الرأي، من وجود العسف والاستبداد من الحكام، وبين مبادىء الإسلام التي تدعو إلى مقاومة الظلم، هذا في الوقت الذي كانت تهب فيه على المنطقة رياح النظريات السياسية الغربية، والتي تحمل من المبادىء ما يعتبر حصيلة قرون من الصراع بين الشعوب الأوروبية

(١) محمد أسد، «منهاج الحكم في الإسلام» (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٦٤) ترجمة منصور محمد ماضي ص ٧٩.

وعسف حكامها، والتي تكللت في النهاية بانتصار الشعوب. ومن هنا كان القول بأن الأمة هي مصدر السلطة. وهذا الأمر، هو الذي حدا بالكماليين في تركيا إلى نشر رسالة «الخلافة وسلطة الأمة»، ليدفعوا بها استبداد النظام القائم على الاستبداد، والمسمى بالخلافة خطأ، ونستطيع أن نلمس تأثير هذا الفكر الدخيل في الرأي الذي يعرضه المتقدمون، ممن أشرنا إلى بعضهم.

السيادة:

قلنا إن هنالك لبساً لدى الكثيرين، وعند الفقهاء الدستوريين قبل غيرهم، في التمييز بين مفهومي السيادة والسلطة. وهذا ما نلمسه لدى الباحثين المعاصرين من المسلمين في نطاق السيادة في الإسلام، أما علماؤنا الأقدمون، فلم يثيروا بحوثاً حول هذه المسألة، ولم يستخدموا مثل هذا التعبير(١). والسبب في ذلك أن الحاجة إلى نظرية السيادة بمفهومها الديمقراطي، لم تبرز في البلاد الإسلامية، بالقوة التي ظهرت فيها في الدول الغربية. ولعل مرد ذلك أن مشكلة السيادة المتضمنة في جوهرها صلاحية سن القوانين، قد لاقت حلها الطبيعي في إقامة الشريعة مصدراً للسيادة(٢).

تناول رجال الفكر المعاصر نظرية السيادة في الإسلام، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم في تحديد مصدر السياده، اختلافهم في تحديد مصدر السلطة.

١ ـ الأمة مصدر السيادة:

ومن أنصار هذا الرأي الدكتور محمد يوسف موسى الذي قال بأن «الخليفة هو صاحب السيادة في الدولة بصفته خليفة، لا بصفته الشخصية» وأن مصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة(٣)، ويرى الدكتور محمد كامل ليلة «أن

(١) د. فتحي أحمد عبدالكريم، «نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي ـ دراسة مقارنة ـ». (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة للحصول على درجة الدكتوراة في الحقوق، ١٩٧٤) ص ١١٥.

(٢) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام». الجزء الثاني ص ٣٠٣، ٣٠٤.

(٣) د. محمد يوسف موسى، المرجع السابق. ص ٧٥.

السيادة للأمة ممثلة في جماعة أهل الحل والعقد، وهذه السيادة ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية»، ثم يقول: «إن المصدر الحقيقي المباشر للسيادة في الدولة الإسلامية، إنما يتركز في المشيئة الإلهية المتمثلة في أحكام الشريعة، وسيادة الأمة ما هي إلا سيادة بالوكالة[1]. وبمثل ذلك يقول الدكتور اشتياق حسين قريشي، أحد الوزراء في حكومة باكستان في مقال نشره في مجلة «رسالة باكستان»، فهو يقول: «أما صاحب السيادة السياسية في الباكستان ـ شأنها في ذلك شأن غيرها من الدول ـ فهو الشعب، ولا يتعارض هذا القول، بطبيعة الحال، مع فكرة السيادة الإلهية، فالله سبحانه وتعالى سيد الكون لا رادّ لإرادته». ذلك أننا «حينما نتحدث عن السيادة، فإنما نقصد بها السيادة العملية». وهكذا ينتهي إلى التفريق بين السيادة السياسية والسيادة الحقيقية. فالسيادة السياسية للشعب، والسيادة الحقيقية لله[2].

ويمكننا توجيه الملاحظات التالية إلى هذا الرأي:

أ ـ إن القول بمبدأ سيادة الأمة يورث نتائج خطيرة، ذلك أن السيادة صفة في الدولة، تجعلها لا تتصرف ولا تلتزم بأي التزام إلا بمحض إرادتها. وهذه الإرادة تظهر في صورة قانون. وإذا قمنا بتطبيق هذا المعنى على هذا الرأي، فإننا سننتهي إلى القول بأن التشريع في الإسلام هو عبارة عن إرادة الأمة. وهذا كلام خطير، إذ أن إرادة الأمة تنضوي تحت كنف الشريعة. هذا في النتيجة والنهاية.

ب ـ أما في البداية، فإننا نجد أن هذا الرأي إنما يصدر عن مجاراة للتيارات الفكرية السياسية الغربية. وكان منشأ هذه النظرية هو البيئة التاريخية في فرنسا، ففي وقت امتزجت فيه السلطة بالسيادة كانت السيادة للملوك. وكان الأساس الفلسفي لهذه السيادة هو نظرية الحق الإلهي. وبمجيء الثورة الفرنسية، نقلت هذه الثورة السلطة والسيادة معاً إلى الأمة، وكان الأساس الفلسفي الذي تستقي هذه النظرية منه، هو نظرية العقد الاجتماعي،

---

(١) د. محمد كامل ليلة، «فلسفة الإسلام السياسية ونظام الحكم فيه» (بحث بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، العدد ٢٢، يناير ١٩٦٣). ص ١٤٢.
(٢) عباس محمود العقاد، «الديمقراطية في الإسلام». ص ٦٢ ـ ٦٤.

وهكـذا مضى أنصار هذا الرأي كحاطب ليل، يحملون هذه النظرية بما عليها من مآخذ، فعثروا من جديد، وكان شأنهم ـ على حد التعبير الفرنسي الطريق لأحد الكتاب في تعريف الفيلسوف ـ شأن: «من يبحث في غرفة ظلماء عن قبعة سوداء غير موجودة بتلك الغرفة»[1].

جـ ـ إن شعور هذا الفريق بأن قولهم هذا لا يتطابق مع الحقيقة، جعلهم يلجأون إلى نمط من أنصاف الحلول، إذ يصفون سيادة الأمة هذه أنها سيادة بالوكالة مرة وبأنها سيادة سياسية عملية مرة أخرى. وما علموا أن هذا المساواة تمس نظريتهم في الصميم، فهـذا القـول بالسيادة المقيدة يتنـافى مع أبـرز خصائص السيادة من حيث أنها سلطة عُليا لا تجد مساويا لها. يقول أبو الأعلى المـودودي: «وربمـا يسـألني سائـل: فلمن الحـاكمية السياسية (Political Sovereignty) إذن؟ فالجواب الوحيد الصريح لهذا السؤال «إنها لله تعالى» ولا يمكن أن يكون لهذا السؤال جواب آخر، لأن أي وكالة (Agency) تقـوم لتنفيذ حاكمية الله تعالى بالقوة السياسية، لا يمكن أن يقال لها، بلغة السياسة والقانون، ذات حاكمية (Sovereign) بوجه من الوجوه. ومن الظاهر أن القوة التي لا تحوز الحاكمية القانونية، والتي يضيق صلاحياتها قانون أعلى لا قبل لها بالتغيير فيه، لا يمكن أن تكون حاملة للحاكمية»[2].

٢ ـ السيادة لله:

ويكنى عنها لدى عدد من البـاحثين المعـاصـرين بالحـاكمية، فيقال: الحاكمية لله. ومن أبرز القائلين بهذا المذهب، المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي. ومن قليل، نقلنا نص المودودي بهذا الصدد، حيث نص على أن أي وكـالة تقوم بتنفيذ شرع الله لا يمكن أن تكون ذات حاكمية، ويقول: إن القرآن يعبر عن منزلتها بكلمة «الخلافة»[3]، ويقول كذلك في موضع سابق: «إن الإسـلام يستعمـل دائمـاً لفـظة «الخـلافة Vicegerency» بدل لفظ «الحاكمية Sovereignty». وإذا كانت الحاكمية لله خاصة، فكل من قام بالحكم في الأرض

(١) د. عبدالحميد متولي، «مبادىء نظام الحكم في الإسلام»، ص ٥٧٦.
(٢) أبو الأعلى المودودي، «نظرية الإسلام وهديه». ص ٢٥٨، ٢٥٩.
(٣) أبو الأعلى المودودي، المرجع السابق. ص ٢٥٩.

تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة Vicegerent الحاكم الأعلى، ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلف ـ أي الحاكم الأعلى ـ من أملاكه وعبيده نيابة عنه»[1].

وقد استشكل الدكتور فؤاد النادي في فهم هذا القول، فإذا به يثير زوبعة من الانتقادات حول رأي المودودي، ظناً منه أن قول المودودي بخلافة الأفراد يعني أن لهم في الحاكمية نصيباً، يقول: «إن القول بأن كل فرد يحمل قدراً من الخلافة أو الحاكمية العمومية، من شأنه أن يؤدي إلى الفوضى والفساد. .»[2] ويسترسل في تحليل هذه الحاكمية التي خولها للأفراد، ليشفع الانتقاد بالانتقاد في إجهاد ممض.

والذي نفهمه من النص، وكما هو واضح، أنه يميز بين الحاكمية (السيادة) والسلطة (الخلافة)، ويضع لكل مفهوم فهماً نقره عليه. وهو لا يفتأ يكرر، بين فترة وأخرى، هذه الفكرة. يقول: «ليس هناك مِنْ صاحب جلالة، فالجلالة كلها مختصة بذاته جلَّ وعلا. وليس هناك مِنْ صاحب قداسة، فالقداسة بأسرها مركزة فيه، تقدست أسماؤه. وليس هناك من صاحب سمو، فالسمو لا يستحقه أحد من دونه، تعالى شأنه. وليس هناك من صاحب سيادة، فالسيادة بأجمعها مقتبسة من شرفه، جلّت قدرته وعظم شأنه. ولا شارع من دونه، فالقانون قانونه، ولا يليق التشريع إلا بشأنه، ولا يستحقه إلا هو. .»[3].

وقريب من هذا الذي عرضناه ما ذكره الأستاذ عبدالرحمن عزام، إذ قال بأن السيادة في الإسلام هي للشريعة، فاختلاف اللفظ لا يخرج بالفكرة عن معناها الأول، لكن ما نأخذه عليه أنه رجع إلى القول بتعداد مصادرها، فقد قال: «لا بد للتعبير عن هذه السلطة من اجتماع إرادة الله (أي شرعه) وإرادة الدولة (أي الأمة والحكومة)[4]، فالسيادة لله (أو لشرعه) أما إرادة الأمة والحكومة فتدور في الفلك المرسوم بإرادة الله فيما شرعه.

---

(١) المرجع السابق. ص ٤٩، ٥٠.

(٢) د. فؤاد الناي، المرجع السابق. ص ٣١٨ ـ ٣٢٢.

(٣) أبو الأعلى المودودي، المرجع السابق. ص ١٠٣.

(٤) عبدالرحمن عزام، «الرسالة الخالدة» (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م) ص ٢١٧، ٢١٨.

النتيجة :

ننتهي ممَّا قدمنا إلى النتائج التالية :

١ ـ إن الله هو مصدر السلطة، بدليل قوله تعالى : ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ المُلْكِ تُؤتي المُلْكَ مَنْ تَشَاءُ، وتَنْزِعُ المُلك مِمَّنْ تَشاءُ، وتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ، بِيَدِكَ الخَيرُ إنَّكَ عَلى كُلِّ شَيءٍ قَدِير﴾ [آل عمران ٣/٢٦]. وقوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذينَ آمنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ في الأَرْضِ كَما اسْتَخْلَفَ الَّذينَ مِنْ قَبلِهِمْ﴾ [النور ٢٤/٥٥].

٢ ـ وبناء عليه، فإن الشعب (أو الأمة) ليس مصدراً للسلطة، وإنما هو صاحب لها، وله حق ممارستها، ولما كان من المتعذر أن تقوم بمجموعها بذلك، فإن فكرة الوكالة أو النيابة تفرض نفسها ههنا، حيث يعتبر الخليفة ـ هو المباشر للسلطة ـ وكيلاً عن الأمة في ممارسة السلطة.

٣ ـ والله سبحانه وتعالى هو مصدر السيادة، بدليل قوله تعالى : ﴿إنِ الحُكمُ إلاَّ للهِ أمَرَ ألاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إيَّاهُ﴾ [يوسف ١٢/٤٠]. وقوله تعالى : ﴿إنَّا أنْزَلْنَا إلَيْكَ الكِتَابَ بالحَقِّ لِتحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أراكَ الله﴾ [النساء ٤/١٠٥].

وهذه السيادة ليست لشعب، كما هو الشأن في النظام الديمقراطي، كما أنها ليست لحزب، كما هو الحال في النظام الشيوعي وسائر الأنظمة الاشتراكية. وهي كذلك ليست لفرد، كما هو الأمر في النظم الديكتاتورية[1].

وهذه السيادة وحدة لا تقبل التجزئة، فلا تكون السيادة السياسية (العملية) للشعب، ليكون غيرها لله. ولكنها حق خالص لله سبحانه وتعالى.

---

(١) فتحي يكن، «الإسلام فكرة وحركة وانقلاب». ص ١٥.

المبحث الثاني

السلطة والسيادة في الفكر السياسي الوضعي

نعكف الآن على دراسة مفهوم السلطة، والتمييز بينهما وبين السيادة فلربما حصل لبس بين المفهومين. وأحسب أن للتفريق بينهما أهمية كبرى، تتبدى في ضبط حركة المجتمع والحكام، كل منهماتجاه الآخر، بمعنى أن كيفية التعامل بين الطرفين تتحدد أساساً في الفصل بين المفهومين أو المساواة بينهما.

كانت السلطة ـ فيما قبل أوائل القرن السابع عشر ـ مرادفة للسيادة. أي أن صاحب السلطة كان يمثل صاحب السيادة كذلك. وبتأثير فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر، وظهور نظرية العقد الاجتماعي خاصة، بدأ الفقهاء يميزون بين المفهومين، وكان حديث حول من يملك السلطة ومن يباشرها.

أولاً: السلطة:

إنه «مهما يكن نظام الحياة السياسية، فإن السلطة ـ أي الحق في التوجيه والقيادة ـ تستمد من الشعب، ولكن مصدرها الأول هو منشىء الطبيعة»[1]. ومع اتفاق الفلسفة السياسية القديمة على هاتين الفكرتين، الا أن فهم كل قبيل لهما يختلف عن فهم الآخر، إلى درجة تصل إلى التناقض البين.

ومن لوازم السلطة الطاعة والرضا، حتى وإن قامت أساساً على القوة، اذ أن القوة إذا تجردت عن الولاء، فإنها تصبح في مهب الريح. ولا يفترض في هذا الولاء أن يكون بشكله الإيجابي المعروف والمعلن، وإنما يصح أن يحكم كذلك على صورة القبول السلبية، على أنها نوع من الرضا الضمني.

---

(١) جاك ماريتان، الفرد والدولة (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٢) ترجمة عبدالله أمين، مراجعة د. صالح الشماع وآخر. ص ١٤٧.

وبالإجمال فإن الرضا يظل مفترضاً قيامه، ما لم يقم في الشعب حالة من المقاومة أو الثورة.

«على أن هذا لا يعني البتة أنَّ الرضا هو مصدر السلطة في الدولة، أو أنه هو المنشىء لها، وإنما دور الرضا ينحصر هنا في إقرار السلطة التي تقوم بداءة على عنصر القوة المادية»[1].

ثانياً: السيادة:

١ـ معناها:

يعتبر هذا اللفظ ترجمة للكلمة الفرنسية «Sonverainete» المشتقة من الكلمة اللاتينية «Superanus» التي كانت شائعة في القرون الوسطى، وهذه بدورها مُحَوَّرَة عن الكلمة اللاتينية القديمة «Superamus» والتي تعني «السلطة العليا»[2].

وقد ظهرت السيادة في فرنسا في القرون الوسطى، كفكرة سياسية، ثم انقلبت فيما بعد إلى فكرة قانونية لها آثارها في مواجهة المحكومين[3].

أما السيادة بالمعنى السياسي، فتعني تلك القوة السياسية صاحبة السيطرة الفعلية في الدولة، والتي تخلفها ظروف الجماعة التاريخية[4].

ويعرفها بعضهم بأنها الشعب باعتبار أنه مجموع القوى التي تكفل تنفيذ القانون[5].

وهذا التعريف فيما يظهر أشمل من سابقه. فالذي تفصح عنه عبارات

(١) محمد طه بدوي، «أصول علوم السياسة» (الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ط ٤، ١٩٦٧) ص ١٠٦.

(٢) أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام» ج ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٦٥) ص ٣٠٥.

(٣) عبدالفتاح ساير داير، «نظرية أعمال السيادة» (مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٥) ص ١٦.

(٤) طعيمة الجرف، «نظرية الدولة» (مكتبة القاهرة الحديثة، ط ٤، ١٩٧٣). ص ٢٠١، ٢٠٢.

(٥) د. إبراهيم درويش، «علم السياسة» (دار النهضة العربية ١٩٧٥) ص ٢٠٤.

التعريف الأول هو صرف السيادة السياسية إلى الفئة الحاكمة، أما الثاني فصريح في صرفها إلى الشعب. والشعب هو القاعدة التي تتميز منها الفئة الحاكمة.

أما السيادة بالمعنى القانوني فتتمثل فيما تملكه الدولة من سلطة قانونية، تنعكس في عدم خضوعها لسلطة دولة أخرى، وهو ما يعبر عنه بالاستقلال، (وهذه هي السيادة الخارجية). ومن جهة أخرى، «كونها أسمى سلطة في الداخل تتمتع بسلطة قانونية عليا» (وهذه هي السيادة الداخلية).

ويذهب كاريه دي ملبرج الى أن السيادة بهذا المعنى، تعتبر إحدى خصائص سلطات الدولة[1].

٢ ـ أنواع السيادة:

بعد إذ اندثرت النظريات القديمة التي تربط السيادة بالفرد، بزغت نظريات أخرى ترد مبدأ السيادة إلى المجموع، ولكن مع خلاف في تحديد هذا المجموع، هل هو الشعب أم الأمة؟ من هنا كان البحث في موضوع سيادة الأمة وسيادة الشعب.

أ ـ سيادة الأمة (السيادة القومية):

ترى هذه النظرية أن السيادة تستقر في الشعب بمجموعه القومي دون أن تختص بجزء منه يحيا في فترة تاريخية محددة، وإنما تتوجه إلى الشعب في مجموعه الزماني والمكاني، بمعنى أنها تنتظم الشعب في عمقه التاريخي، هذا الشعب الذي تضمه عناصره القومية الخاصة به، وينبني على تحديد مفهوم الأمة على هذا النحو، أن الذين يحق لهم تمثيل الأمة هم أولئك الذين يصلحون للتعبير عن إرادتها بشروط خاصة، دون أن يكون التمثيل حقاً لكل فرد من الأفراد.

وكان أول إعلان عن هذا المبدأ، قد جاء في ١٧ حزيران سنة ١٧٨٩ عندما تحول مجلس (الطبقات العامة) إلى (جمعية وطنية)، وذلك في فرنسا، وقد

---

(١) عبدالفتاح ساير داير، المرجع السابق ص ١٧.

تمثلت في هذا الإعلان الإرادة العامة للأمة. وقد أعقب ذلك النص على المبدأ في «شرعية حقوق الإنسان والمواطن» في ٢٦ آب سنة ١٧٨٩، في المادة الثالثة التي تقول: «إن مبدأ كل سيادة إنما هو في الأمة، ولا يستطيع أي شخص أو أية هيئة ممارسة أي سلطة لا تصدر عنها»(١).

ـ وتبدو أوجه الشبه ـ والتي يمكن اعتبارها كذلك أوجه خلاف ـ بين مبدأ سيادة الأمة وسيادة الملك (نظرية الحق الإلهي) فيما يلي:

١ ـ تتركز سلطات الدولة في صاحب السلطة الأعلى في كل منهما، وهو الملك وفق نظرية الحق الإلهي، وهو الأمة في نظرية سيادة الأمة.
٢ ـ كان التشريع، في ظل نظرية الحق الإلهي، عبارة عن إرادة الملك الخاصة، فأصبح في ظل مبدأ سيادة الأمة عبارة عن الإرادة العامة للأمة.
٣ ـ تعتبر سلطة كل منهما غير محدودة في تنظيم المجتمع.
٤ ـ كل منهما لا يستمد حقه في السيادة من الدولة أو من تنظيم قانوني سابق(٢).

ب ـ السيادة الشعبية:

تحصر هذه النظرية الشعب في مجموعه القائم في مرحلة زمنية معينة، دون أن تنظر إلى استقطابه من ناحية تاريخية. وقد كان لروسو أكبر الأثر في تجسيد مبدأ السيادة الشعبية.

وينبني على هذه النظرية، أن الأفراد يستوون في حقهم في ممارسة السيادة. هذا وإذا كانت هذه النظرية تنظر إلى الشعب في مجموعه وعلى أساس من المساواة، فإننا نجدها، ومع ظهور الماركسية، تَقْصُر مفهوم الشعب على الطبقة البروليتارية، بحيث لم تعد المساواة قائمة بين هؤلاء، ومن ينتمون إلى الطبقات الأرستقراطية والبورجوازية(٣).

٣ ـ خصائص مبدأ السيادة:

ان من أبرز خصائص مبدأ السيادة أنها سلطة عليا تتجسد في إرادة الأمة

---

(١) أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام» ج ١ ص ٣٠٠.
(٢) عبدالفتاح ساير داير، المرجع السابق ص ٢٢، ٢٣.
(٣) أدمون رباط، المرجع السابق. ص ٣١٩.

المعبر عنها بالقانون. وقد تفرع عن هذه الخاصية الكبرى ما يلي:

١ـ إنها وحدة واحدة لا تقبل التجزئة:

أما كونها واحدة، فلِما نعلمه من أنه في الإقليم الواحد، لا توجد غير سلطة عليا واحدة، أما وصفها بأنها غير قابلة للتجزئة، فذلك لأنها عبارة عن الإرادة العامة للمجموع، والإرادة لا تقبل التجزئة، ومن هنا فإنها لا تختص بقبيل دون آخر، أو بشعب في فترة تاريخية معينة من فترات حياته.

٢ـ إنها لا تقبل التصرف فيها، بالتنازل أو غيره، وذلك لأنها تفني بمجرد انتقالها. وينبني على ذلك أن القول بها يتنافى مع النظام الملكي الوراثي، «وذلك ما لم يفطن إليه واضعو دستور ١٧٩١ (فيما يرى الاستاذ سيير)، إذ نجدهم ـ كما يقول ـ بعد أن نصوا على أن من خصائص السيادة «عدم قابليتها للتصرف»، قرروا أن عرش المملكة الفرنسية وراثي في الأسرة المالكة...»[١].

ومع ذلك، وجد هنالك من يقول بأن من الممكن التنازل عن السيادة، استنادا إلى ما حصل عام ١٦٥٤ من تسليم البرلمان الإنجليزي سلطاته لكرومويل، وتنازل برلماني اسكتلندة وانجلترا (England بالمعنى الضيق) عن سيادتهما للبرلمان الامبراطوري البريطاني.

ويرد الدكتور عثمان خليل والدكتور سليمان الطماوي في مؤلفهما على هذا الفريق قائلين: «نعتقد أن مثل هذا القول، إن وجد آذانا صاغية في دولة كانجلترا، حيث الدستور عرفي مرن، ومتروك أمره بيد البرلمان كالقوانين العادية تماما، فلا يمكن أن يسلم به في دولة (كفرنسا أو مصر) ذات دستور مكتوب وجامد، إذ يعتبر البرلمان فيها هيئة منشأة (وليست منشئة)، بل ومقيدة أحياناً بنصوص جامدة، لا يمكن تعديلها بحال من الأحوال. وفضلا عن ذلك، فهذا التنازل الذي تحدث عنه (دايسي)، خاصٌ ـ في اعتقادنا ـ بسيادة البرلمان القانونية التي كانت موضع البحث، أما السيادة السياسية فللشعب وهذه لا يمكن التسليم بجواز التنازل عنها»[٢].

(١) عبدالحميد متولي، «المفصل في القانون الدستوري» ج ١ ص ٣٢١.

(٢) د. عثمان خليل والدكتور سليمان الطماوي، «موجز القانون الدستوري»، (دار الفكر=

٣ ـ إنها لا تتقادم ولا تقبل التملك بمضي المدة، وعليه، فإنه إذا قام هنالك مغتصب للسلطة، فإن اغتصابه هذا لا يضفي عليه شرعية مهما طالت فترة اغتصابه. وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه الخاصية.

٤ ـ نقد مبدأ سيادة الأمة:

تعرض مبدأ سيادة الأمة لانتقادات عدة أهمها:

١ ـ تجعل هذه النظرية من الأمة شخصية معنوية متميزة عن شخصية أفرادها، في الوقت الذي تجد فيه الدولة شخصية معنوية أخرى، ومن المعلوم أنه لا تجتمع سيادتان في الإقليم الواحد. ومن هنا ينشأ المعلوم أنه لا تجتمع سيادتان في الإقليم الواحد. ومن هنا ينشأ التعارض والتناقض. ومن هنا تبدأ معارضة العميد دوجي لها.

«على أن كثيراً من الكتاب، كاسمان وكاريه دي ملبرج، يسلمون بأن الدولة والأمة شخص واحد، وهم بذلك يتفادون هذا الاعتراض»[1].

٢ ـ ثم إنه إذا افترضنا وجود إرادة مستقلة للأمة، فكيف نفسر كونها أعلى من إرادة الفرد نفسه؟ ثم إننا نجد أنه، في الواقع العملي، لا تظهر هذه الارادة إلا في شكل إرادة الأغلبية، ومن هنا يبدو الفرق واضحاً بين النظرية والتطبيق، حتى إنه ساغ للسنيور جيوفاني سنيتوبنتور الايطالي أن يقول: «أروني الشعب أعطكم عيني، فمنذ عشرات السنين وأنا أنقب عنه ولم أعثر عليه»[2].

ويضيف بارتلمي: «إن حق الشعب في حكم نفسه بنفسه أمر معقول أما غير المفهوم فهو حق الأغلبية في الحكم».

وفي معرض الرد نقول إن سلطة الغالبية مبناها على الضرورة، إضافة إلى

= العربي ١٩٥١) بهامش ص ٢٠.

(١) السيد صبري، «مبادىء القانون الدستوري» (المطبعة العالمية، ط ٤، ١٩٤٩) ص ٥٨. راجع كذلك: ـ د. وحيد رأفت، د. وايت إبراهيم، «القانون الدستوري» (المطبعة العصرية ١٩٤٧) ص ١٠٧.

(٢) أحمد عبدالقادر الجمال، «النظم الدستورية العامة في ضوء الاتجاهات الحديثة» (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣). ص ١٦٠.

أن الديمقراطية الحديثة تسعى جهدها لتوسيع دائرة الناخبين.

٣ ـ إن هذه النظرية قابلة للانسجام مع الأنظمة المختلفة، الديمقراطية منها والدكتاتورية، والجمهورية والملكية على حد سواء، وفي هذا ما فيه من الانسياح.

٤ ـ ويضاف إلى ذلك أن القول بها يفضي إلى الاستبداد، أو أنها لا تحول دونه كما يتبادر للذهن بادىء ذي بدء، ويكفي للتدليل على ذلك أن أصحاب العقائد الفاشية استغلوا هذه النظرية لدعم الدكتاتورية الفردية، حيث أن الزعيم ـ في نظرهم ـ هو الممثل الحقيقي للأمة، وعليه فلا حاجة للانتخابات وما إليها. وهذا ينطبق كذلك على «ذلك النظام الدكتاتوري الذي أقامه نابليون بدستور السنة الثامنة (L'an VIII) ١٣ ديسمبر ١٧٩٩، وذلك النظام الدكتاتوري الذي أقامه لويس نابليون (ابن عم نابليون) بدستور عام ١٨٥٢. وقد أطلق على هذين النظامين الدكتاتوريين اسم «الديمقراطية القيصرية»[١].

وليس الأمر قاصراً على الاستبداد الفردي، بل إن القول بها يؤدي إلى الاستبداد البرلماني ـ على ما يرى بارتلمي.

وينتقد الدكتور الجمال قول بارتلمي هذا بأنه لا يخلو من المغالاة، مع استحواذه على قدر من الصحة. ويضيف: «لا شك أن هناك بعض أمور تعسفية تقوم بها البرلمانات، من حين إلى آخر، ولكنها في مجموعها لا تبلغ عشر معشار ما ارتكبت من فظائع إبان العصور الوسطى وأيام الحكم المطلق»[٢].

وأنى كان الأمر، فإن الذي نراه في هذه النقطة، أن نسبة الاستبداد إلى مبدأ السيادة من حيث هو، أمر غير سليم، وكان من الأولى نسبة ذلك الى سوء التطبيق.

٥ ـ وأخيراً فإننا نجد من يقول بأن مبدأ السيادة قد استنفد أغراضه في مجابهة

---

(١) عبدالحميد متولي، «مبادىء نظام الحكم في الإسلام» (دار المعارف، ط ١، ١٩٦٦) ص ٥٦٨.

(٢) أحمد عبدالقادر الجمال، «المرجع السابق ص ١٦١، ١٦٢».

نظرية الحق الإلهي، فلا مسوغ الآن له، وليس هنالك ما يدعو إليه.

ولعل الأسلم هو عكس ذلك، إذ ما زالت الحاجة إليه قائمة، والحكم المطلق ما زالت له جذور وأقدام، ويتخذ أشكالاً وألواناً في بعض الدول المعاصرة[1].

ويرى بعضهم ـ تفادياً لنبذ مبدأ السيادة ـ ضرورة تعديل مفهومه، بحيث يقوم على أسس سياسية، وعدم تقديمه على أنه مبدأ قانوني[2].

٥ ـ مبدأ السيادة في الدساتير المختلفة:

ذكرنا أن بداية النص على سيادة الأمة في الدساتير، كان في فرنسا سنة ١٧٨٩، عندما تحول مجلس «الطبقات العامة» إلى «جمعية وطنية» وتلا ذلك «شرعة حقوق الإنسان والمواطن» حيث نص في كل منهما على أن السيادة للأمة. وفي عام ١٧٩٣ حيث صدر الدستور الفرنسي متضمناً (شرعة حقوق الإنسان والمواطن) الثانية، نجد أن النص جاء في المادة الخامسة والعشرين: «بأن السيادة إنما هي متمركزة في الشعب».

ونجد أن الدساتير العربية تختلف فيما بينها في النص على مبدأ سيادة الأمة أو سيادة الشعب. فمن الدساتير التي نصت على مبدأ سيادة الأمة:

- في مصر: نص دستورا سنة ١٩٢٣ وسنة ١٩٣٠ في المادة «٢٣» من كل منهما على أن «جميع السلطات مصدرها الأمة». وبمثل ذلك قضى دستور ١٩٥٦ في المادة الثانية.
- في الأردن: المادة ٢٤ من دستور ١٩٥٢ تقول: «الأمة مصدر السلطات».
- في الكويت: في المادة السادسة: «نظام الحكم في الكويت ديمقراطي السيادة فيه للأمة مصدر السلطات جميعاً».

---

(١) محسن خليل، «النظم السياسية والقانون الدستوري» ج ١ (منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦٨) ص ٥٣.

(٢) عبدالحميد متولي، «المفصل في القانون الدستوري» ج ١ ص ٣٦١، ٣٦٢. نقلاً عن (الافاريه).

وهنالك دساتير أخرى كرست مبدأ السيادة الشعبية، ومن ذلك:

- في مصر: دستور ١٩٦٤ ينص في المادة الثانية منه على أن «السيادة للشعب»، وتكون ممارستها على الوجه المبين في الدستور. ودستور سنة ١٩٧١ الذي نص في المادة الثالثة على أن «السيادة للشعب وحده وهو مصدر السلطات ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها...».

- وفي تونس: جاء في الفصل الثالث من الدستور: «الشعب التونسي هو صاحب السيادة يباشرها على الوجه الذي يضبطه هذا الدستور».

- وفي سوريا: نصت المادة الثانية من دستور ١٩٥٠ على ما يلي:
١ - السيادة للشعب لا يجوز لفرد أو جماعة ادعاؤها.
٢ - تقوم السيادة على مبدأ حكم الشعب بالشعب وللشعب.»

أما دستور ١٩٧٣ فقد نص في فقرته الثانية من المادة الثانية على أن «السيادة للشعب يمارسها على الوجه المبين في الدستور».

والذي يبدو أن النص على مبدأ «سيادة الأمة» أو «سيادة الشعب» في هذه الدساتير غير حاسم. ذلك أن معظم الدساتير العصرية التي تقرر سيادة الأمة: كالدستور المصري مثلا الذي ينص على أن «جميع السلطات مصدرها الأمة» مادة ٢٣ لا تقصد بذلك المعنى المتقدم، ولا ترمي إلى تقرير السيادة للأمة، كشخص معنوي مستقل عن الأفراد الذين يدخلون في تكوينها بل لمجموع أفراد الشعب، فسيادة الأمة معناها هنا سيادة الشعب[1].

وعدم التمييز بين الأمرين مرده أنه «أصبح مبدأ التصويت العام، مبدأً شاملاً الدساتير كافة ومقراً بالتالي لجميع المواطنين بحقوقهم السياسية المتساوية»[2].

ويرى الدكتور محمود حلمي أن المشرع الدستوري في مصر قد اصطلح على إطلاق لفظ الشعب على الشعب المصري، وإطلاق لفظ الأمة على الأمة

(١) د. وحيد رأفت، د. وايت إبراهيم، «القانون الدستوري» (المطبعة العصرية ١٩٣٧). ص ١٠٧، ١٠٨.

(٢) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام» ج ٢ ص ٣١٩.

العربية، ويعترف بواقع الوجود المصري منفصلاً عن الأمة العربية. وهو حين يجعل السيادة للشعب إنما يقصد أن تكون السيادة لهذا الشعب المصري، وليس للأمة العربية كلها[2].

---

(1) د. محمود حلمي، «دستور جمهورية مصر العربية والدساتير العربية المعاصرة» (دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٤). ص ٦٤، ٦٥.

الفرع الرابع

الحكام

المبحث الأول

تحديد مراتب الحكام في الفكر الإسلامي

هنالك مستويات مختلفة من الحكام، بحسب موقعهم على سلم السلطة صعوداً أو هبوطاً، ومن هؤلاء من له صبغة سياسية، وآخرون ذوو صبغة إدارية، فهنالك الخليفة ونوابه، والوزراء ونوابهم، والولاة بمختلف أنواعهم وتسمياتهم. ونحن سنقصر حديثنا على الخليفة باعتباره الحاكم المسؤول وصاحب السلطة العليا في الدولة.

الخليفة:

هذا هو اللقب الشائع لرئيس الدولة في الإسلام عند أهل السنة، أما الشيعة فيطلقون عليه تعبير «الإمام»[1]. وقد يطلق على رئيس الدولة لقب «أمير المؤمنين»، و«ملك». وقد عملت التطورات التاريخية عملها في استحداث هذه التسميات.

وقد ورد في القرآن الكريم آيات كريمة استخدمت فيها ألفاظ «الخليفة»

---

(١) شاع في مصر - في الآونة الأخيرة - إطلاق تعبير «الإمام الأكبر» على شيخ الجامع الأزهر، بدلاً من تعبير «الأستاذ الأكبر»، وهو تعبير - فيما نراه - غير سديد لاعتبارين: أولهما: أن هذا اللقب خاص بالخليفة.

وثانيهما: هنالك خشية واضحة من الإسراف في ألقاب التفخيم، بحيث تفضي مثل هذه الألقاب في النهاية إلى تأويلات غير محمودة

راجع: د. عبدالحميد متولي، المرجع السابق ص ٤٩٧ (في الحاشية).

و «الإمام» و «الملك» كمترادفات. ومن ذلك قوله تعالى:

- ﴿ يا دَاودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفةً في الأرْضِ فاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بالْحَقِّ.. ﴾ [ص ٣٨/٢٦].

- ﴿وإذِ ابْتَلى إبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأتَمهُنَّ، قالَ: انِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إمَامَاً. قال: وَمِنْ ذُرِّيتي؟ قالَ: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة ٢/١٢٤].

- ﴿وقَتَلَ دَاودُ جَالُوتَ وآتاهُ اللهُ المُلْكَ والحِكْمةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ [البقرة ٢/٢٤١].

غير أن الآيات الكريمة استخدمت أحياناً لفظ «الملك» في مجال الذم، كما في قوله تعالى: ﴿إنَّ المُلُوكَ إذا دَخَلُوا قَرْيَةً أفْسَدُوهَا وجَعَلُوا أعِزَّةَ أهْلِهَا أذِلَّة وَكَذِلكَ يَفْعلُونَ﴾. [النمل ٢٧/٣٤]، لكن المراد من ذلك هو الملوك المستبدون.

وقد تطور الأمر بعد ذلك، فأصبح لكل لقب معنى خاص به.

- وقد درج الصحابة على إطلاق لفظ «خليفة رسول الله ﷺ» على أبي بكر رضي الله عنه، على اعتبار أنه خلفه، أي جاء بعده[١]. وبهذا الاعتبار أطلق على عمر رضي الله عنه «خليفة خليفة رسول الله ﷺ». ولا يخفى ما في هذا الإطلاق من التعقيد، وبخاصة مع اللاحقين. وحدث أن جاء بعض الصحابة فنادى عمر: يا أمير المؤمنين! فاستحسنه الخليفة، وطلب من الناس مناداته به[٢].

---

(١) ذكر الفخر الرازي في «التفسير الكبير»، والزمخشري في «الكشاف»، وابن الجوزي في «زاد المسير» أن الخليفة هو من يخلف غيره أو يقوم مقامه. وتكون هذه الصيغة «فعيل» بمعنى فاعل، كعليم بمعنى عالم. وأضاف القرطبي في تفسيره «الجامع لأحكام القرآن» أنه يجوز أن يكون خليفة بمعنى مفعول أي مخلف، كما يقال: ذبيحة، بمعنى مفعولة. ويكون المعنى أنه يخلفه من بعده، وعليه حمل قوله تعالى في حق آدم عليه السلام: ﴿إنِّي جَاعِلٌ في الأرْضِ خَلِيفَةً﴾ على من قال: «إن آدم أول من عمر الأرض، وخلفه فيها بنوه بعده».

(٢) قيل: إن أول من دعاه بذلك عبدالله بن جحش، وقيل: عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة، وقيل: جاء بريد بالفتح من بعض البعوث ودخل المدينة وهو يسأل عن عمر

وهذا اللقب «أمير المؤمنين»، أصبح يطلق من بعد على أولئك الذين لم يكونوا يعترفون بشرعية الحكومات القائمة، إذا ما خرجوا عليها. فقد أطلق على قطري بن الفجاءة الخارجي، وعلى ابن الأشعث الذي ثار على الحجاج.

ولما تمزقت الدولة الإسلامية، وأقام العبيديون دولتهم في شمال إفريقية، تسمى عبيدالله المهدي ـ وهو أول ملوكهم ـ باسم «أمير المؤمنين»، لأنه كان يرى أنه أحق بهذا اللقب من بني العباس. ثم تبعه على ذلك عبدالرحمن الناصر الأموي في الأندلس، ورأى أن له الحق في الخلافة، اقتداء بسلفه الذين كانوا خلفاء بالمشرق. ولما أنشأ المرابطون دولتهم تسمى يوسف بن تاشفين باسم «أمير المؤمنين» تأدُّباً مع الخليفة الذي ولاه على ما استولى عليه. وصار هذا اللقب شعار المرابطين. وهكذا كان الحال في الدولة المرينية[1].

ـ أما الشيعة، فقد آثروا تعبير «الإمام» دون «الخليفة»، وذلك تعريضاً منهم بإمامة أبي بكر بالمسلمين إثر مرضه ﷺ، حيث زعموا أن علياً رضي الله عنه أولى بإمامة المسلمين منه، وهكذا صاروا يلقبون علياً بالإمام، وانسحب ذلك على من استحقها من ذريته، فسموا أئمة، وسمي إماما تشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به.

الفرق بين الخليفة والإمام:

يمكننا إجمال الفروق بين الخليفة والإمام في نقطتين:

١ ـ الخليفة هو القائم في أمة محمد ﷺ، بما كان ﷺ قيماً به فيهم بما به صلاح الدنيا والدين ظاهراً. أما الإمام فهو القائم بما كان عليه السلام مقيماً به فيهم مما يحفظ به أمر دينهم ودنياهم باطناً[2].

وهكذا تكون الإمامة مكملة للخلافة. وفي هذا البيان اتصال بالمعنى الذي

= ويقول: أين أمير المؤمنين؟ وسمعها أصحابه فاستحسنوه.
راجع: «مقدمة ابن خلدون». ص ٢٢٧.

(١) عبدالحي الكتاني، «نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية» الجزء الأول. (بيروت: دار احياء التراث العربي). ص ٩ ـ ١١.

(٢) الفاسي: أبو محمد عبدالقادر بن علي بن يوسف، «الإمامة العظمى». ص ٣٥.

ذكـرنا، إذ قاس هؤلاء الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى التي بها صلاح الباطن. كما أن في هذا التفريق ما يشير إلى أثر الواقع السياسي في المسألة، حيث إن الشيعة كانوا يلقبون قادتهم «أئمة» ما دام أمرهم غير ظاهر.

٢ ـ ويذكر التفتازاني أن الشيعة كانوا يقولون إن الإمامة أخص من الخلافة، أي أنها أكمل. وبناء عليه، فإن الإمام عندهم لا يعني إلا صاحب الحق الشرعي. أما الخليفة فهو يدل أولا على صاحب السلطة الواقعية وقد يكون غير ذي حق. ومن هنا، كان الشيعة. يطلقون على ولاة الأمر غير المعترف بهم منهم «خلفاء» لا «أئمة». وإذا قام صاحب الحق الشرعي بالوصول إلى السلطة، فإنه يكتسب الصفة الرسمية، حيث يجمع بين السلطتين: الواقعية والتشريعية[١].

الفرق بين الخليفة والملك:

تقدم معنا أن الملك وصف عام لرئيس الدولة، أما لفظ «خليفة» فقد قال البغوي في «شرح السنة» «ويسمى خليفة وإن كان مخالفاً لسيرة أئمة العدل»[٢]. إلَّا أن بعض السلف جعل هذا اللفظ قصراً على ما إذا كان الإمام جارياً على منهاج العدل وطريق الحق. فقد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل طلحـة والـزبير وكعباً وسلمان، عن الفرق بين الخليفة والملك. فقال طلحة والزبير لا ندري. فقال سلمان: الخليفة الذي يعدل في الرعية ويقسم بينهم بالسوية، ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله، والوالد على ولده، ويقضي بينهم بكتاب الله تعالى, فقال كعب: ما كنت أحسب أن في هذا المجلس من يفرق بين الخليفة والملك، ولكن الله تعالى ألهم سلمان حكماً وعلماً.

ويجري مجرى هذا ما روي أن أعرابياً قال لأبي بكر رضي الله عنه: أنت خليفة رسول الله ﷺ؟ قال: «لا. قال: فما أنت؟ قال: أنا الخالفة بعده. قال ابن الأثير: قال ذلك تواضعاً وهضماً من نفسه حين قال له: أنت خليفة رسول الله ﷺ؟ أي أن الخليفة هو الذي يقوم مقام الذاهب ويسد مسده. والخالفة هو الذي لا غناء عنده ولا خير فيه[٣].

---

(١) د. محمد ضياء الدين الريس، «النظريات السياسية الإسلامية». ص ١٠٥.

(٢) القلقشندي، «صبح الأعشى». الجزء الخامس. ص ٤٤٥.

(٣) القلقشندي، «مآثر الإنافة في معالم الخلافة». الجزء الأول. ص ١٣، ١٤.

وعليه، يمكن تلخيص صفة الخليفة فيما يلي:

١ ـ إن كان مستوفيا للشروط المعتبرة فهو خليفة.
٢ ـ من أخذ الدنيا مأخذ الفقراء فهو خليفة، لقول علي رضي الله عنه: إن الله أخذ العهد على الخلفاء ألا يتزيوا إلا بزي الفقراء(١).
٣ ـ الخليفة يعمل ما يشاء في ظل الثقة به والاطمئنان إليه، وقد يعمل اليوم ما ينقضه غداً ما دام في ذلك المصلحة العامة، ولا يجعل لثقة الآخرين به الاعتبار الأول، فإنه قد يخرج على هذه الثقة إذا اطمأنت نفسه إلى أن ما يعمله تنفيذ لحكم الشرع.

وهذا المعنى هو ما يقصده ابن خلدون، إذ يميز بين الملك الطبيعي والسياسي وبين الخلافة. فيعرف الملك الطبيعي بأنه: «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. والسياسي: هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية، والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»(٢).

ومما يؤكد الفرق بين الخليفة والملك ما جاء من قوله ﷺ: «الخِلافَةُ بَعْدِي ثَلاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ تَكُونُ مُلكاً عَضُوضاً»(٣).

وقد بنى جماعة من الفقهاء، منهم أحمد بن حنبل، كراهية إطلاق اسم الخليفة على من بعد الحسن بن علي، رضي الله عنهما، فيما حكاه النحاس وغيره.

---

(١) الفاسي، المرجع السابق، ص ٥٣.
(٢) عباس محمود العقاد، «العبقريات الإسلامية» (بيروت: دار الآداب، الطبعة الأولى، ١٩٦٦) ص ٦٣٩، ٦٤٠.
(٣) تعقب العلماء هذا الحديث بالنقد. فمن ذلك ما قاله في «شرح العقائد»: «وهذا الحديث مشكل، لأن أهل الحل والعقد من الأمة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية، كعمر بن عبدالعزيز مثلاً. ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء =

المبحث الثاني

تحديد مفهوم الحكام في النظم الدستورية المعاصرة

قبل تحديد مفهوم الحكام يتطلب الأمر الإشارة إلى المصطلحات المستخدمة في هذا المجال لبيان معناها:

مدلول تعبير الـ «حكومة»:

يطلق هذا المفهوم ويراد به معان مختلفة منها:

١ ـ الحكومة عبارة عن السلطة التنفيذية. ولكن عبارة «السلطة التنفيذية» تنضوي تحتها جميع أجهزة الإدارة، بما فيها الوزارات والمجالس المحلية وما إليها، ولا يستثنى منها غير رجال السلطتين التشريعية والقضائية.

غير أن إطلاق اصطلاح «السلطة التنفيذية» ينصرف غالباً إلى رئيس الدولة

=من المخالفة».

انظر (الفاسي، المرجع السابق. ص ٥٣).

وتكلم فيه القاضي ابن العربي، فقال: «وهذا حديث لا يصح. ولو صح فهو معارض لهذا الصلح المتفق عليه، فوجب الرجوع إليه».

انظر: (ابن العربي، القاضي أبو بكر. «العواصم من القواصم». القاهرة المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب. ص ٢٠٠ ـ ٢١٠).

ويعقب محب الدين الخطيب في حاشية كتاب «العواصم» المتقدم على ما ذكره ابن العربي، فيقول: «لأن راويه عن سفينة سعيد بن جهمان، وقد اختلفوا فيه: قال بعضهم: لا بأس به. ووثقه بعضهم. وقال فيه النسائي: «ليس بالقوي». وعبدالله بن أحمد بن حنبل يروي هذا الخبر عن سويد الطحان. قال فيه الحافظ بن حجر في «تقريب التهذيب»: «لين الحديث».

ونوابه، والوزراء ونوابهم. وهذا المعنى هو الشائع لدى أساتذة الفقه الدستوري عند إيراد لفظ «الحكومة».

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه القانون الأساسي العراقي في المادة (٦٢) القائلة: «.. يقررالمجلسان اللوائح المرفوعة إليهما من قبل الحكومة، وبعد قبولها تعرض على الملك..» وكذلك في المادة (٩٥) التي تنص على أنه «لا يجوز للحكومة أن تعقد قرضا.. إلا بموجب قانون خاص». وإلى هذا المعنى أشار دستور ١٩٥٦ بمصر في مواده ٧٧، ٩٢، ٩٦، ١٠١، ١٣١، ١٤٨، ١٦٣.

٢ ـ الحكومة عبارة عن السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية.

وإلى هذا المعنى، أشار القانون الأساسي العراقي كذلك، في نص المادة الثامنة عشرة بقوله: «العراقيون متساوون.. ويعهد إليهم وحدهم بوظائف الحكومة بدون تمييز..». كما جاء النص على ذلك في المواد ٩٦، ١١٤، ١١٥ من نفس القانون الأساسي.

وهذا المعنى وارد كذلك في نص المادة (١٢٤) من دستور ١٩٢٣ بمصر، والتي تنص على أن «القضاة مستقلون... وليس لأية سلطة في الحكومة التدخل في القضايا...».

٣ ـ الحكومة هي الوزارة فقط. وهذا المعنى هو الأكثر شيوعاً في الأنظمة البرلمانية، ومن هنا يقال: إن الحكومة مسؤولة أمام البرلمان.

وقد عرف الدستور المصري لعام ١٩٧١ الحكومة في المادة (١٥٣) على النحو التالي: «الحكومة هي الهيئة التنفيذية والإدارية العليا للدولة. وتتكون الحكومة من رئيس مجلس الوزراء ونوابه، والوزراء ونوابهم، ويشرف رئيس مجلس الوزراء على أعمال الحكومة».

ومع ذلك فهنالك اختلاف بين الحكومة ومجلس الوزراء في نواح محددة أهمها:

أ ـ إن مجلس الوزراء هو نظام برلماني لا يعرفه النظام الرئاسي، ومن ثم فإن

الاصطلاح الأدق، في النظام الرئاسي، هو الحكومة التي تشمل رئيس الدولة ومعاونيه من الوزراء.

ب ـ إن اصطلاح «الحكومة» يطابق أو يخالف اصطلاح «مجلس الوزراء» حسبما إذا كان رئيس الدولة يعتبر جزءاً من الحكومة أم لا، وما إذا كان من حقه أن يرأس مجلس الوزراء. فدستور الجمهورية العربية المتحدة مثلا ينص في المادة ١٣١ منه على أن الحكومة تتكون من «رئيس الوزراء ونواب رئيس الوزراء والوزراء». فلم يجعل رئيس الجمهورية عضواً في الحكومة، لأن الحكومة مسؤولة سياسيًّا أمام مجلس الأمة، في حين أن رئيس الجمهورية غير مسؤول سياسياً أمام مجلس الأمة»[1].

٤ ـ الحكومة لفظ يطلق للدلالة على طريق ممارسة الحكم. وهذا المعنى هو المقصود من نص المادة الأولى من دستور ١٩٢٣: «مصر دولة ذات سيادة.. وحكومتها ملكية وراثية، وشكلها نيابي».

٥ ـ وأخيراً يطلق لفظ «الحكومة» للدلالة على معنى مقابل لكلمة «الإدارة».

هذا ويلاحظ أن الإطلاقات الأوى للفظ «حكومة» تتصل بالقانون الدستوري والنظم السياسية. بينما الإطلاق الأخير يستعمل في القانون الإداري «للدلالة على نوع معين من النشاط الحكومي، وهو الذي يتصل بالسياسة العليا للدولة، تمييزاً له من الأعمال الإدارية اليومية التي تقوم بها الإدارة[2].

ويحدد بعضهم العلاقة بين الحكومة والإدارة بأنهما يُكَونان سُلَّماً واحداً درجاته العليا هي الحكومة، ودرجاته الدنيا هي الإدارة. فالحكومة تختص بالشؤون الأكثر خطورة كإبرام المعاهدات وإعلان الحرب. أما الإدارة فتقوم بالشؤون الأقل خطورة، كترتيب المصالح العامة، وتولية وعزل الموظفين[3]. أو

---

(١) سليمان الطماوي، «السلطات الثلاث» (دار الحمامي للطباعة ١٩٦٧). ص ١٦١، ١٦٢.

(٢) ثروت بدوي، «النظم السياسية» (القاهرة. دار النهضة العربية، ١٩٧٢م) ص ١٨٦. راجع كذلك: ـ كيتيل، «العلوم السياسية». الجزء الثاني. ص ١١٥.

(٣) د. محمد طه بدوي والدكتور محمد طلعت غنيمي، «النظم السياسية والإدارية» (دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٦) ص ٣١٨.

أن الحكم يستهدف الأفراد وحدهم، بينما لا تعني الإدارة إلا الأشياء[1].

والذي يهمنا الآن هو تحديد المراد بالحكام من ضمن هذه الإطلاقات التي تتراوح بين الضيق والاتساع، ونحن نتجه إلى حصر المفهوم في معناه الضيق. فنقصر بحثنا على رئيس الدولة ـ ملكاً كان أو رئيس جمهورية ـ ونرجو أن يوفقنا الله تعالى ويلهمنا السداد.

---

(١) د. محمد طه بدوي، «أصول علوم السياسة» (الاسكندرية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧م). ص ٩٤.

الفصل الثاني
رئيس الدولة
شروطه وطرق توليته

ينقسم حديثنا في هذا الفصل إلى الفرعين التاليين:

الفرع الأول: شروط رئيس الدولة.
الفرع الثاني: طرق تولية رئيس الدولة.

وكما سبق وقلنا، فإن كل فرع ينقسم إلى مبحثين يتناول أحدهما المضمون في الفكر الإسلامي، على أن يتناول الآخر ذات الأمر في النظم الدستورية الوضعية.

أما عن مدى أهمية هذين الفرعين في مجال دراستنا، فواضح أن هنالك من الشروط ما لو فقدها رئيس الدولة، كان لذلك أبلغ الأثر في استمرار ولايته.

وبالنسبة لطرق التولية، فإن الحديث فيها ينعكس على مشروعية سلطة رئيس الدولة، وسنرى أن منها ما لا يسمح بمشروعية استمراره في الحكم كالقوة مثلاً.

الفرع الأول

شروط رئيس الدولة

المبحث الأول: شروط الخليفة

تراوحت هذه الشروط بين القلة والكثرة، كما أن من هذه الشروط ما كان موضع اتفاق بين الفقهاء، ومنها ما كان موضع اختلاف، وأكبر هذا الخلاف ما كان بين أهل السنة من جانب والشيعة من جانب آخر. ومرد هذا الخلاف هو النظرة إلى الإمامة: هل هي من الفقهيات أم من النقليات والقضايا الاعتقادية؟

أما بالنسبة للشروط التي ذهب أهل السنة إلى اشتراطها في الخليفة فهي:

١ ـ الإسلام:

من الطبيعي أن يكون هذا الشرط أول وأهم الشروط التي يسجلها فقهاؤنا في هذا المقام، وليس في الأمر من غرابة، إنما الغريب أن تمضي الأمور في بلد يقوم أساساً على الاعتبارات العقيدية، فيوكل أمر إدارة الدفة إلى رجل لا يعتنق عقيدته، وإذا كان منصب الخلافة قد رصد من أجل القيام بما من شأنه إسعاد المسلمين في دنياهم وأخراهم كما يشير ابن خلدون في تعريفه للخلافة بأنها «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»، فإن من العسير تصور أن غير المسلم كفيل بالاضطلاع بهذه المسؤولية، وقد قيل: فاقد الشيء لا يعطيه.

وإذا التمسنا سنداً شرعياً لما نقول، فإن حجتنا القوية نستمدها من القرآن الكريم، وهو يحمل لنا قوله تعالى: ﴿ياأيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللهَ وأطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأمرِ مِنْكُم﴾. [النساء٥٩/٤] فالآية الكريمة تشترط أن يكون ولي

أمر المؤمنين منهم. هذا في الأمر بالإسلام كشرط مفروض. وهنالك آيات أخرى تحمل لنا نهياً عن موالاة غير المسلم، كقوله تعالى: ﴿لا يتَّخِذِ المُؤمِنُونَ الكَافِرينَ أوْلِياءَ مِنْ دُونِ المُؤمِنينَ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ الله في شَيءٍ﴾. [آل عمران ٢٨ / ٣]. وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دينَكُمْ هُزُواً وَلعِباً مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ والكُفَّارَ أوْلِياءَ﴾. [المائدة ٥٧ / ٥]. وقوله تعالى: ﴿ولَنْ يَجْعَلَ الله لِلْكافِرينَ عَلى المُؤمِنِينَ سَبيلاً﴾. [النساء ١٤١ / ٤].

وقد حظر الشافعية ولاية الكافر حتى على الكفار، فقالوا بعدم صحتها[1].

وتتحرز بعض الدساتير العربية من النص على هذا الشرط، خاصة في البلاد التي توجد فيها أقليات مسيحية ذات شأن، تأثراً بالنظم الأجنبية من جانب، وتحفظاً من أن توصف هذه النظم العربية بأنها تقيم الأمور على اعتبارات طائفية. وهذه لجاجة ما نحسب أنه يأتي معها النظر في إمكان إعادة الخلافة الإسلامية وإحيائها. وإنه يلزمنا إذا أردنا اعتبار الإسلام منهج حياة لنا ـ أن تكون لدينا الشجاعة الأدبية الكافية لنعلن في وضوح، بأننا لسنا على استعداد لأن نُعَرِّضَ مستقبلنا للخطر بالسير في ركاب هذا «التحرر» المزور الذي لا يقيم وزنا للمعتقدات الدينية للإنسان، وبأننا على العكس من ذلك، نرى أن معتقدات الإنسان أهم لدينا بكثير من مجرد ميلاده بالصدفة المحضة ـ في بلادنا[2].

٢ ـ التكليف:

وهذا الشرط ينتظم مسألتين: البلوغ والعقل.

أ ـ البلوغ: قال ابن حزم: «وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة، ولا إمامة صبي لم يبلغ، إلا الرافضة فإنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ، والحمل في بطن أمه، وهذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب،

---

(١) حاشية الشيخ عبدالحميد الشرواني على «تحفة المحتاج بشرح المنهاج» لابن حجر الهيثمي. الجزء التاسع (دار صادر). ص ٧٥.

(٢) محمد أسد، «منهاج الإسلام في الحكم» ص ٨٤، ٨٥.

والإمام مخاطب بإقامة الدين»[1]. ومنع الحنفية من تولية الصغير السلطة قياساً على القضاء، إذ لا يكون الصبي قاضياً[2].

ومع كون «البلوغ» هو الشرط الأدنى المفترض تحققه، إلا أن الأحداث التاريخية مضت في بعض الأحوال، بتولي بعض الصبية لأمور المسلمين. فقد ولي جعفر بن المقتدر بالله ولم يستكمل إحدى عشرة سنة. وولي الحاكم بأمر الله الخلافة وله من العمر إحدى عشرة سنة وستة أشهر. وتولى المستنصر وهو في السابعة من عمره. وفي عهد المماليك البحرية كان السلطان الناصر محمد بن قلاوون في السابعة عندما ولي الحكم، وكان السلطان الملك الأشرف علاء الدين كجك بن الناصر قلاوون في الثامنة، والناصر بدر الدين أبوالمعالي حسن بن محمد في الحادية عشرة[3].

وكان الهدف من تولية هؤلاء الصبية، يرجع في الاعتبار الأول إلى اختيار أصحاب النفوذ لهم، بغية التحكم فيهم وعزلهم في الوقت المناسب.

لم يتجاوز فقهاؤنا في بحوثهم هذا الشرط لينصُّوا على اعتبار سنٍّ معينة بالإضافة، كما فعلت الدساتير الحديثة، وهذا لا يمنع من اشتراط سن محددة فوق البلوغ، لاعتبارات تتعلق بالمصلحة العامة.

ب ـ وأما اشتراط العقل، فلأن المعتوه قاصر عن القيام بأموره، فكيف يقوم بأمر غيره؟ ثم إن هذا الشرط يعتبر أساساً لشروط أخرى سيلي ذكرها، كاشتراط العلم، وأن يكون ذا رأي وتدبير ومن هنا ذكر الماوردي أنه لا يكتفى بالعقل الذي يتعلق به التكليف من علمه بالمدركات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز، جيد الفطنة، بعيداً عن السهو والغفلة، يتوصل بذكائه، إلى حل ما أشكل وفصل

---

(1) ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل». الجزء الرابع ص ١٢٧.

(2) قاضي زادة: شمس الدين أحمد، «كشف الرموز والأسرار». الجزء الخامس (مطبوع مع «شرح فتح القدير» لابن الهمام) ص ٤٥٤.

وابن قاضي سماونة، الإمام محمود بن إسرائيل، «جامع الفصولين» الجزء الأول (المطبعة الكبرى المسيرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى ١٣٠١هـ). ص ١٥.

(3) د. راشد البراوي، «قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث» (القاهرة مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى، ١٩٦٩). ص ١٥٣.

ما أعضل[1].

٣ ـ الذكورة:

يثير فقهاؤنا خلافاً حول تقلد المرأة القضاء، فذهب الجمهور إلى عدم جواز ذلك. وقال أبوحنيفة: يجوز أن تقضي فيما تصح فيه شهادتها. وينسب إلى ابن جرير الطبري قوله إنه يجوز قضاؤها في جميع الأحكام[2] ويتشكك ابن العربي في صحة هذا النقل إذ يقول: «ونقل عن محمد بن جرير إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية ولم يصح ذلك عنه[3].

إلا أننا نجد بينهم إجماعاً على عدم جواز تولي المرأة الإمامة، ولم يشذ عن ذلك غير فرقة «الشبيبة[4]»من الخوارج الذين قالوا بجواز إمامة النساء إذاً قُمْنَ بأمر الرعية كما ينبغي وخرجن على مخالفيهم، وهذا موقف غريب من هؤلاء الذين أنكروا على أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها خروجها على علي، فخرجوا عليها وقالوا: لم خرجت من بيتها، والله تعالى يقول: ﴿وَقَرْنَ في بُيُوتِكُنَّ﴾ ثم صاروا تبعاً لغزالة وجهيزة، وجوزوا إمامتهما وكان أولى بهؤلاء أن يتجهوا بهذه الآيات إلى أنفسهم.

أما دليلنا على عدم جواز تولي المرأة منصب الخلافة فهو من القرآن والسنة كما يلي:

١ ـ من القرآن: قوله تعالى: ﴿الرِّجالُ قَوامُونَ عَلى النِّساءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وبِمَا أنْفَقُوا مِنْ أمْوالِهِمْ﴾. [النساء ٤/٣٤] فإذا كانت المرأة لم

(١) الماوردي، «أدب القاضي» الجزء الأول (بغداد، مطبعة الإرشاد١٣٩١هـ١٩٧١م) تحقيق محيي هلال السرحان ص ٦٢٠.

(٢) الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ٦٥ وابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». الجزء الثاني (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٠هـ، ١٩٥٠م ص ٤٦٠).

(٣) ابن العربي، «أحكام القرآن»، الجزء الثالث (دار إحياء الكتب العربية الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ ١٩٥٨م) تحقيق علي محمد البجاوي. ص ١٤٤٥.

(٤)تنسب هذه الفرقة إلى شبيب بن يزيد الشيباني، الذي كان يكنى بأبي الصحاري. وقد=

يجعل لها القوامة على الأسرة الواحدة، فأولى ألا يكون لها قوامة أو ولاية على الدولة بما فيها من بيوت وأسر.

٢ ـ من السنة: قال ﷺ: «إِذَا كَانَتْ أُمَرَاؤُكُمْ خِيَارَكُمْ وأَغْنِيَاؤُكُم سُمَحَاءَكُمْ وأَمْرُكُمْ شُورَى بَيْنَكُم، فَظَهرُ الأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ بَطْنِهَا وإذا كَانَتْ أُمراؤُكُمْ أَشْرَارَكُمْ، وأَغْنياؤُكُمْ بُخَلاءَكُمْ، وأُمُورُكُمْ إلى نِسَائِكُمْ، فَبَطنُ الأرض خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا»(١) ويقول ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»(٢).

ومع كون الحديث الأخير قطعي الدلالة على الحكم المتقدم، بما يحمله من صيغة «لن يفلح» إلا أن الدكتور عبدالحميد متولي أورد عليه الملحوظتين التاليتين، بحيث جرده من هذه القطعية:

الأولى: إن هذا الحديث لم يكن في صورة أمر أو نهي موجه إلى المسلمين. وحتى لو كان كذلك فما الذي يمنع أن يكون هذا الطلب غير جازم؟

والثانية: ثم على فرض كونه ملزماً، فإنه لا يعد حجة ملزمة لنا في العصر الحديث، لأن السنة المتصلة بالشؤون الدستورية لا تعد تشريعاً عاماً، لا سيَّما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الخليفة فيما مضى كان يجمع الى سلطته السياسية الرئاسة الدينية، خلافاً لما عليه الحال في العصر الحديث.

وهو، مع ذلك، ينفي أنه ممن يحبذون تولية المرأة رئاسة الدولة الإسلامية.

= تسمى هذه الفرقة «صالحية» لانتسابهم إلى رجل اسمه صالح بن مسرح التميمي الخارجي. وكان شبيب هذا من أصحابه، وصار بعده والياً على عسكره. وقد خرج في خلافة عبدالملك بن مروان، ونازل الحجاج بن يوسف الثقفي في معارك عديدة، وقد استخلف أمه (وقيل زوجه) غزالة عند دخول الكوفة، وغزالة هذه هي التي هزمت الحجاج، فعيره بعض الناس بقوله:

أسد علي وفي الحروب نعامة ... فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلاَّ برزت إلى غزالة في الوغى ... بل كان قلبك في جناحي طائر

راجع الأشعري: «مقالات الإسلاميين»، الجزء الأول ص ١٧٩، ١٨٠ من تعليق المحقق في الحاشية. الاسفرائيني: أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، «التبصير في الدين» (مكتبة الخانجي بمصر ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م) ص ٥٨، ٥٩.

(١) رواه الترمذي عن أبي هريرة.
(٢) رواه البخاري وأحمد والترمذي والنسائي. صحيح.

ولكن يطمح أن تترك المسألة للظروف دون إقحام النصوص الشرعية في المسألة[1].

وردنا على الملحوظة الأولى ينطلق من نفس النص، فليس الطلب الجازم ـ أمراً كان أو نهياً ـ مقصوراً على صيغة الأمر أو النهي. ولعل عبارة «لن يفلح» التي استهل بها الحديث الشريف أقوى في الدلالة وآثارها النفسية من النهي بصريح العبارة.

أما الملحوظة الثانية، والتي يبنيها على رأي مؤداه أن الأحكام الدستورية من الخطورة بحيث لا تصلح لها أحاديث الآحاد، لعدم يقينيتها من جانب، ولعدم شهرتها الذي يعكس عدم صحتها، وهو رأي بينه في ثنايا كتابه «مبادىء نظام الحكم في الإسلام» ـ فالرد على ذلك كما يلي:

١ ـ إن الأحكام الدستورية ذات شأن، لا شك في ذلك، ولكنها مع ذلك ليست، في المكان الذي ترفض معه معظم السنة الشريفة. ومباحث الإمامة التي توازي الأحكام الدستورية ليست إلا من مسائل الفروع العملية، وليست من الأصول كما قدمناه. فكيف نرفض العمل بالقطاع الغالب من السنة في مسائل فرعية[2]؟

٢ ـ ثم إن عدم شهرة أحاديث الآحاد ليس دليلاً على عدم صحتها، فقد يكون الحديث المشهور موضوعاً، وقد يكون الحديث الصحيح غير مشهور. فليس هنالك ارتباط بين الشهرة والصحة.

٣ ـ ثم إنه إذا كان الاتجاه المعاصر لا يميل إلى أن يجمع الرئيس بين السلطتين السياسية والدينية، فهذا شأن النظم المعاصرة. ولا يصلح ذلك سنداً تبنى عليه أحكامنا من أجل أن نبرر ونمرر تولية المرأة رئاسة الدولة، حتى تحال الرئاسة الدينية إلى غيرها.

وعلينا أن نبين أن امتناع الولاية في النساء لا يعني نقص الفضل فيهن. يقول ابن حزم: «ليس امتناع الولاية فيهن بموجب لهن نقص الفضل. فقد علمنا

---

(١) د. عبدالحميد متولي. «مبادىء نظام الحكم في الإسلام» ص ٨٨٦، ٨٨٧.

(٢) د. علي محمد جريشة، «مبدأ المشروعية في الفقه الدستوري الإسلامي» ١١٥، ١١٦.

أن ابن مسعود وبلالاً وزيد بن حارثة، رضي الله عنهم، لم يكن لهم حظ في الخلافة، وليس بموجب أن يكون الحسن وابن الزبير ومعاوية أفضل منهم. والخلافة جائزة لهؤلاء غير جائزة لأولئك ومنهم في الفضل ما لا يجهله المسلم»[١].

هذا، والخنثى ملحق بالأنثى احتياطاً، فلا تصح ولايته وإن بان ذكراً[٢].

ولا يفوتنا أخيراً أن نشير إلى أن تاريخنا الإسلامي شهد تولية بعض النساء الحكم، كتولية شجرة الدر أم خليل، جارية الملك الصالح على مصر بعد مقتل المعظم. ولم يل مصر امرأة في الإسلام قبلها، وقد أقامت في المملكة ـ ثلاثة أشهر ثم عزلت نفسها. وقد أرسل الخليفة المستعصم يعاتب أهل مصر في ذلك ويقول: «إن كان ما بقي عندكم رجل تولونه، فقولوا لنا نرسل إليكم رجلاً»[٣].

٤ ـ الحرية:

اختلف في اشتراط هذا الشرط على رأيين[٤]:

أما جمهور الفقهاء فقالوا انه شرط، لأن العبد على يده يدور وهو مشغول بخدمة سيده. وأيضاً يستحقر في الأعين فلا يُهاب ولا يُمتثل أمره.

وعند الحنفية ليس بشرط، واستدلوا بما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «اسْمَعُوا وأطِيعُوا وَإنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمُ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأنَّ رأسَهُ زَبِيبَةٌ»[٥]. ؟

---

(١) ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، الجزء الرابع ص ١٤٧.

(٢) الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»، والجزء السابع (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ ١٩٦٧م). ص ٤٠٩.

(٣) السيوطي، «حسن المحاضرة»، الجزء الثاني ص ٣٤، ٣٥.

(٤) يوسف بن حسن بن عبدالهادي، كتاب «إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاة والإمامة» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم (٢٥١) الورقة ١٠.

(٥) رواه البخاري وأحمد وابن ماجه عن أنس.

٢ ـ قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه للمرشحين الستة الذين استخلفهم: «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لوليته». أو «لما دخلتني فيه الظنة».

وقد أجاب الجمهور عن ذلك بما يلي:

١ ـ إن الحديث خبر آحاد، فلا يعارض الإجماع. وعلى تقدير تواتره فليس فيه ما يدل أنه أراد الإمام، فلعله السلطان، وليس كل سلطان إماماً، ويجب الحمل على ذلـك دفعاً لتعارض الإجماعين[١] ثم ان الحديث خرج مخرج التمثيل، والغرض للمبالغة في ايجاب السمع والطاعة[٢].

٢ ـ أما الأثر المروي عن عمر، فهو مذهب صحابي، وهو ليس بحجة. وأجيب عن ذلك من وجه آخر، وهو أن سالماً كان مولى عتاقة، ولم يكن باقياً في الرق وتقليد المعتق جائز. أو أن عمر قال ذلك على وجه المبالغة في مدح سالم، وقد عين الإمامة في أهل الشورى[٣].

ومع أن هذا الشرط أصبح تاريخياً، فإن من المعاصرين من ذهب إلى أن العبد أهل للخلافة، فهو مخاطب بالأحكام الشرعية كالحرِّ، وليس هنالك ما يمنع شرعاً من إقامة العبيد خلفاء أو سلاطين إذا توافرت فيهم القدرة، وقد تحقق للمماليك أن يحكموا مصر منذ عام ٦٤٨هـ[٤].

والذي أراه أن حكم المماليك لمصر كان في فترة ضعف الخلافة، ولا يبنى على الواقع التاريخي، فلقد مرَّت فترة على الأمة الإسلامية وَليت فيها النساء، كما تقدم. هذا إلى أنهم حكموا مصر بعد أن تحرروا، فلا يصح الاستدلال بهذا المثال.

---

(١) «شرح الأبي والسنوسي» على «صحيح مسلم». الجزء الخامس (مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ). ص ١٦٠ وسعد الدين التفتازاني «شرح المقاصد» الجزء الثاني ص ٢٧٧. والجرجاني، «شرح المواقف» الجزء الثامن ص ٣٥٠.

(٢) ابن خلدون، «المقدمة». ص ١٩٥.

(٣) الماوردي، «أدب القاضي»، الجزء الأول (بغداد، مطبعة العاني ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م). تحقيق يحيى هلال السرحان ص ٦٣٠.

(٤) د. صلاح الدين دبوس، «الخليفة توليته وعزله» ـ ص ٢٧٢.

٥ ـ الكفاية:

ينتظم هذا الشرط أموراً عدة منها: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية الوطن وجهاد العدو، وأن يكون ذا رأي في تدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش. وأن يكون من قوة القلب بحيث لا يجبن عن الاقتصاص من الجناة وإقامة الحدود والحروب الواجبة، وأن يهتدي إلى إدراك عواقب الأمور، وهذا يستدعي أمرين:

أحدهما: الفكر والتدبير وشرطه الفطنة والذكاء.

وثانيهما: الاستفادة برأي ذوي البصائر واستطلاع رأي ذوي التجارب عن طريق المشاورة، فإن الاستبداد بالرأي مذموم(١).

وذهب بعض العلماء إلى عدم اشتراط الشجاعة في الإمام، سواء في إقامة الحدود والقصاص أو في قيادة الجيوش، إذ يمكن تفويض هذا الأمر لغيره(٢). وهذا ـ فيما نرى ـ هو الأوجه، وذلك لندرة اجتماع هذه المسائل في واحد، وهذا ما يراه بعض المعاصرين، كالدكتور أحمد عبدالمنعم البهي، والدكتور محمد يوسف موسى.

وقد عد بعض العلماء هذا الشرط من أهم الشروط، إن لم يكن أهمها. يقول الإمام الشوكاني في «وبل الغمام»: «وعندي أن ملاك أمر الإمامة والسلطنة، وأعظم شروطها وأجل أركانها أن يكون قادراً على تأمين السبيل وإنصاف المظلومين من الظالمين، ومتمكناً من الدفع عن المسلمين إذا دهمهم أمر يخافونه...(٣)

---

(١) الغزالي، «فضائح الباطنية» ص ١٨٥.

(٢) كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن أبي شريف، «المسامرة بشرح المسايرة» (المكتبة التجارية الكبرى). ص ٣٢٠.

ـ الجرجاني، علي بن محمد، «شرح المواقف» الجزء الثامن (مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م) ص ٣٤٩.

(٣) نقلاً عن: محمد فؤاد عبدالعزيز خلف، «رسالة في الخلافة» (رسالة غير مطبوعة بمكتبة كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ١٣٥٦هـ ١٩٣٧م) ص ٤١، ٤٢.

ومن أخذ بذلك الإمام الجويني الذي قال: «فإن قيل: ما قولكم في قرشي ليس بذي دراية، ولا بذي كفاية، إذا عاصره عالم كافٍ تقي، فَمَنْ أولى بالأمر منهما؟ قلنا: لا نقدم إلا الكافي التقي العالم، ومن لا كفاية فيه فلا احتفال به، ولا اعتداد بمكانه أصلاً»[1].

ونحن لا نقلل من أهمية هذا الشرط، ونشارك الجويني والشوكاني فيما ذهبا إليه، ولكنا ـ كما قدمنا ـ يمكن تحوير هذا الشرط بحيث يصار إلى التماسه في الحاكم ومستشاريه ووزرائه، دون قصر هذا الشرط عليه.

٦ ـ العلم:

يدرك المتتبع لأقوال فقهائنا من أهل السنة أن الجمهور على أن يكون الخليفة مجتهداً[2]، ويزعم الجويني أن هذا الشرط محل اتفاق بينهم. وهؤلاء يذهبون إلى أن يكون مجتهداً في الأصول والفروع، وبهذا قالت الزيدية من الشيعة[3] ويستدل هؤلاء على مذهبهم بأمور منها:

أ ـ إجماع الأمة على أن للإمام أن يباشر القضاء والأحكام بنفسه، ولا يستخلف قاضياً ما استغنى بنفسه ونظره، ولن يصْلُح للحكم إلا من صَلُحَ أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين.

ب ـ إن الخليفة هو الذي يولي القضاة والحكام، وينظر في أحكامهم، وما يوجب صرفهم وجرحهم ونقض أحكامهم، ولن يتأتى ذلك إلّا إذا كان بهذه

---

(١) الجويني: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف. «غياث الأمم في الإمامة» (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٨ اجتماع تيمور) ص ١٧٦، ١٧٧.

(٢) الماوردي، «الأحكام السلطانية». ص ٦ ـ الجرجاني، ، شرح المواقف ج ٨ ص ٣٤٩ ـ البغدادي، «الفرق بين الفرق» ص ٣٤٩ ـ الجويني، «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م) تحقيق د. محمد يوسف موسى وآخر ص ٤٢٦ ـ الهيثمي: أحمد بن حجر الشافعي، «تحفة المحتاج على شرح المنهاج» ـ بهامش حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي الجزء التاسع ص ٧٥.

(٣) المرتضى: أحمد بن يحيى بن المرتضى كتاب «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار» الجزء السادس (بيروت: مؤسسة الرسالة ط ٢، ١٣٩٤هـ ١٩٧٥م). ص ٣٧٩.

المثابة[1].

وذهب بعض العلماء إلى أن الاجتهاد ليس بشرط. يذكر الجرجاني ذلك معللاً عدم اشتراطه بأنه لا يوجد في عهده من يتصف بذلك، وهكذا فإما أن يكون اشتراطه عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق، وكلا الأمرين مدفوع[2] وهذا ما يذكره الشاطبي حيث يقول: «فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد، لأنا بين أمرين: إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وأما أن يقدموه فيزول الفساد بتة، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه. وإذا ثبت هذا، فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة، وهو مقطوع به، بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد»[3].

وقد قصر ابن حزم مفهوم العلم «الذي هو شرط في الخليفة، على ما يلزم الخليفة معرفته من فرائض الدين. أما العلم بالأمور السياسية والأحكام فهو مستحب[4].

والذين لم يوجبوا الاجتهاد كشرط، افترضوا حصول الحاكم على قسط من الثقافة غير المتخصصة في فرع ما. يقول ابن طباطبا «واعلم أنه ليس المراد بالعلم في الملوك هو تصور المسائل المشكلة والتبحر في غوامض العلوم والإغراق في طلبها. قال معاوية: ما أقبح بالملك أن يبالغ في تحصيل علم من العلوم. وإنما المراد من العلم في الملك، هو أن لا يكون له أنس بها، بحيث يمكنه أن يفاوض أربابها فيها مفاوضة يندفع بها الحال الحاضر، ولا ضرورة في ذلك الى التدقيق ويقول: «ويختلف علوم الملوك باختلاف آرائهم، فأما ملوك الفرس فكانت علومهم حكماً ووصايا وآداباً وتواريخ وهندسة، وما أشبه ذلك.

---

(١) الباقلاني، «التمهيد في الرد». نقلاً عن: يوسف ايبش، المرجع السابق. ص ٥٣، ٥٤.

(٢) الجرجاني، المرجع السابق ص ٣٤٩.

(٣) الشاطبي: أبو إسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد، «الاعتصام». الجزء الثاني (المكتبة التجارية الكبرى) علق عليه السيد محمد رشيد رضا. ص ١٢٦، ١٢٧.

(٤) ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل». الجزء الخامس. ص ٦.

وأما علوم ملوك الإسلام فكانت علوم اللسان كالنحو واللغة والشعر والتواريخ، حتى إن اللحن عندهم من أفحش عيوب الملك»[1].

وأعتقد أن الاكتفاء بالثقافة ـ كشرط دون الاجتهاد، له ما يبرره، خاصة إذا أدركنا عدم توافر المجتهدين بالمعنى الذي أراده الأولون حتى بين علمائنا بله حكامنا. ولنا في استشارة الحاكم للمختصين في المجالات المختلفة بديل وعوض[2].

هذا الذي سقناه من خلاف إنما يرد لدى فقهاء أهل السنة أما بالنسبة للشيعة فالمسألة تخرج عن الخلاف. ذلك أن الإمام عندهم ليس محلاً للعوارض والمؤثرات، فهو يتلقى علمه عن الله. ويستدل أحد علمائهم المعاصرين على ذلك، بما ثبت في الأبحاث النفسية من قابلية الفرد العادي لاستقبال معلومات معينة عن طريق الإلهام، ولو بشكل محدود. ويبني على ذلك قائلاً: «فلذلك نقول ـ وهو ممكن في حد ذاته ـ إن قوة الإلهام عند الإمام التي تسمى بالقوة القدسية، تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت، وفي كل حالة، فمتى توجه إلى شيء من الأشياء وأراد معرفته، استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية، بلا توقف ولا ترتيب مقدمات، ولا تلقين معلم. وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المرئيات في المرآة الصافية، لا غطش فيها ولا إبهام[3].

٧ ـ العدالة:

عرفها السيوطي بأنها ملكة أي هيئة راسخة في النفس، تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة، أو مباح يخل بالمروءة[4] وأقل مايجب له من

---

(١) ابن طباطبا: محمد بن علي، «الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية». ص ١٢، ١٣.

(٢) راجع في المعنى نفسه رأي الغزالي في كتابه «فضائح الباطنية». ص ١٩١.

(٣) محمد رضا المظفر، «عقائد الإمامية» (النجف: مكتبة الأمين ١٣٨٨هـ ١٩٦٨). ص ٦٨.

(٤) السيوطي، «الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية» (عيسى البابي الحلبي وشركاه) ص ٤١٣.

هذه الخصلة أن يكون ممن يجوز قبول شهادته تحملاً وأداء[1].

ويرى الغزالي أن هذه الصفة ذاتية، لا يمكن استعارتها ولا الوصول إلى تحصيلها من جهة الغير، خلافاً للنجدة والعلم. والورع هو الأساس والأصل، ولا يغني فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر الخصال، ولو اختل هذا لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة[2].

ولما كان للعدالة هذه الأبعاد البعيدة في ضبط تصرفات المرء، ولما كنا ندرك أن الحاكم ليس إلا فرداً من أفراد الشعب، وليس إلا إنساناً في جملته، لذا كان من المتعذر الوفاء بمقتضيات مفهوم العدالة بشكل مطلق. ومن هنا قال ابن قيّم الجوزية: «والصواب المقطوع به أن العدالة تتبعض، فيكون الرجل عدلاً في شيء فاسقاً في شيء.. ومن عرف شروط العدالة، وعرف ما عليه الناس، تبين له الصواب في هذه المسألة»[3].

وعليه ينزل هذا المفهوم المطلق للعدالة ليصبح مفهوماً نسبياً. وهذا ما حدا بالحنفية إلى اعتبار أن العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية، وإنما هي شرط كمال، فإذا قلد الفاسق الولاية، كانت ولايته صحيحة مع الكراهية. وكان لهذه النظرية أثر بَيِّنٌ في تحديد موقفهم من الحكام الفسقة أو الجائرين من حيث شرعية الخروج عليهم[4].

---

(١) البغدادي، كتاب «أصول الدين» (نقلاً عن: يوسف ايبش، المرجع السابق. ص ١٣٠).

(٢) الغزالي، «فضائح الباطنية» ص ١٨٧.

(٣) ابن قيم الجوزية، «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» (مطبعة المدني بمصر، ١٣٨١هـ ١٩٦١م). تحقيق محمد جميل أحمد، ص ١٩٠/ ١٩١.

(٤) كمال الدين بن أبي شريف، «المسامرة بشرح المسايرة»، ص ٣٢٢، ٣٢٣.

— وابن عابدين، «رد المحتار على الدر المختار»، الجزء الأول (دار احياء التراث العربي) ص ٣٦٨.

— والخير ميتي، «كتاب الدرَّة الغرا في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء» (مخطوط) الورقة ٥.

— والنسفي: أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، «العمدة في أصول الدين» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٧٣٣٦ عام) الورقة ٦٩.

وذكر ابن حجر الهيثمي الشافعي أنه لو اضطر لولاية فاسق جاز. ومن ثم قال ابن عبدالسلام: لو تعذرت العدالة في الأئمة والحكام قدمنا أقلهم فسقاً(١).

والذي نرجحه، بعد ذلك، أن يكتفى في هذا المقام بألا يكون الخليفة فاسقاً مستهتراً، وعلى أن يكون حريصاً على إيصال الحقوق إلى مستحقيها، مع إشرافه على من يليه من الأمراء والولاة بغية حملهم على الجادة(٢).

٨ ـ النسب:

يعتبر هذا الشرط موضع خلاف عريض بين الفرق الإسلامية والعلماء من قدامى ومحدثين، وقد تناوله الباحثون بما لم يتناولوا به أي شرط آخر، ويمكن تصنيف خلافهم على النحو التالي:

١ ـ ذهب فريق إلى إسقاط هذا الشرط، وهؤلاء هم الخوارج وطائفة من المعتزلة، آخذين بعين الاعتبار أن الإسلام هو نسب كل مسلم، جريا على قول القائل:

أبي الإسلام لا أب لي سواه ... إذا افتخروا بقيس أو تميم

محتجين على مذهبهم بما يلي:

أ ـ إطلاق النصوص القرآنية، كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم﴾، دون تحديد نسب لأولي الأمر إلا أن يكونوا ﴿منكم﴾.

ب ـ قوله ﷺ: «اسْمَعُوا وأَطِيعُوا وإنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأسَهُ زَبِيبةٌ.

جـ ـ الإجماع: فلم نجد من أنكر على عمر قوله: «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيًّا لم يخالجني فيه شك».

د ـ المعقول: فإن الغرض من الإمامة حفظ الإسلام وحماية البلاد وتطبيق أحكام الشرع، وذلك يحصل دون هذا الشرط.

---

(١) ابن حجر الهيثمي، «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»، الجزء التاسع ص ٧٦.

(٢) راجع في المعنى نفسه: د. أحمد عبدالمنعم البهي، «مذكرات في مادة نظام الحكم في الإسلام» (مقرر السنة الأولى قسم السياسة الشرعية بكلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر) ص ٣٩.

وقد أجيب عن الدليل القرآني بأن السنة تقيد النص القرآني، حيث إن لها مثل هذه القوة، وأجيب عن الدليلين الثاني والثالث بما سبق أن بيَّنّاه. وأما المعقول فلا يقع في معارضة الإجماع، مع احتمال أن يكون الشرط زيادة في تأثير حصول مقاصد الإمامة، بسبب غلبة انقياد الناس إلى العظماء[1].

وقد مضى الخوارج في تولية أمرائهم وفق مذهبهم، حيث كانوا من ربيعة وغيرها، كنافع بن الأزرق الحنفي، ونجدة بن عامر الحنفي، وعبدالله بن وهب الراسبي ـ وهذا أولهم ـ وحرقوص بن زهير البجلي وشبيب بن يزيد الشيباني، وهكذا[2].

كما غلا بعض المعتزلة مثل «ضرار» الذي ذهب إلى أنه إذا اجتمع قرشي ونبطي قدمنا النبطي، إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة. وهذا خلاف ما عليه جمهور المعتزلة[3].

٢ ـ وذهب آخرون إلى اشتراط النسب القرشي. وقريش هذا علم يطلق على أبناء النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. إلا أن القائلين اختلفوا في سوق الإمامة إلى فروع قريش:

أ ـ أما أهل السنة فلم يحددوها بفرع، وبقي الشرط على إطلاقه عندهم.

ب ـ واشترط آخرون أن يكون من بني هاشم، وهؤلاء فريقان: الفريق الأول جعلها في العباس بن عبدالمطلب ثم ولده، وهم الراوندية.

والفريق الثاني جعلها حقاً لعلي بن أبي طالب ومن بعده لولده وهم الشيعة[4].

---

(١) شرح الأبي والسنوسي على «صحيح مسلم». الجزء الخامس، ص ١٦٠.
(٢) البغدادي، «الفرق بين الفرق». ص ٣٤٩.
(٣) الشهرستاني، «الملل والنحل». الجزء الأول ـ على حاشية «الفصل» لابن حزم ـ ص ١٣٤، ١٣٥.
(٤) الأشعري، «مقالات الإسلاميين» الجزء الثاني ص ١٣٤.
— التفتازاني، «شرح العقائد النفسية». الجزء الأول (مطبعة كردستان العلمية بجمالية مصر، ١٣٢٩هـ) ص ١٩٩، ٢٠٠.

ومن الشيعة خرجت جماعة من غلاة الروافض، أدى بها غلوُّها إلى إخراج الإمامة إلى جماعة من غير قريش، إما بدعواهم وصية بعض الأئمة إليه، وإما بدعواهم تناسخ الروح من الإمام إلى من زعموا أن الإمامة انتقلت إليه، كالبيانية التي قالت بانتقال روح الإله من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية إلى بيان. وكدعوى من ادعى أن الروح انتقلت إلى الخطَّاب الأسدي. وكدعوى المنصورية نبوة أبي منصور العجلي وإمامته[1].

جـ ـ وهنالك من ذهب إلى أن الخلافة لا تكون إلا في بني أمية بن عبد شمس.

د ـ وذهب آخرون إلى ضرورة أن يكون من أولاد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[2].

وغير خافٍ على أحدٍ أن هذا التضييق والنزول بالشرط من دائرة القبيلة إلى دائرة الأسرة هو من آثار التناحرات الأسرية على الخلافة في تاريخنا، بين الأمويين والعباسيين والعلويين الخ.. وإذا صح ذلك ـ وهو صحيح لا محالة ـ فإن ما يلزمنا دراسته هو حجج الفريق القائل بنسبة الخليفة إلى قريش بوجه عام، وهم أهل السنة وبعض المعتزلة. استدل هؤلاء على مذهبهم بما يلي:

١ ـ السنة: وردت أحاديث كثيرة في هذا المقام، فمنها:

أ ـ قوله ﷺ: «لا يَزَالُ هذا الأمْرُ في قُرَيشٍ ما بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ»[3] حديث صحيح.

ب ـ وقوله: «أمانٌ لأهْلِ الأرْضِ من الغَرق القوْس، وأمانٌ لأهْلِ الأرْضِ من الاخْتلافِ المُوالاةُ لِقَريشٍ، قُريشٌ أهْلُ اللهِ، فإذَا خَالفَتْهَا قَبيلَةٌ مِنَ العَربِ صَارُوا حزْبَ إبْليس»[4]. حديث صحيح.

جـ ـ وقوله: «الأئِمةُ من قُريشٍ، أبْرارُهَا أمراء أبْرَارِهَا، وفُجَّارُهَا أمَرَاءُ فُجَّارِهَا، وإنْ أمَّرَتْ عَليْكُمْ قُريشٌ عَبداً حَبشِياً مُجدعاً فاسْمَعُوا لَهُ وأطيعُوا مَا لَمْ يُخيِّرْ أحَدَكُمْ بَيْنَ إسْلامِهِ وضَرْب عُنُقِهِ، فإنْ خُيِّرَ بينَ إسلامِه وضَرب عُنقِهِ فَليقدِّمْ

---

(١) البغدادي، كتاب «أصول الدين» (نقلا عن يوسف ايبش، المرجع السابق ص ١٢٩).

(٢) ابن حزم، المرجع السابق. الجزء الرابع ص ١٠٩، ١١٠.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأحمد.

(٤) رواه الطبراني في «الكبير»، والحاكم في «المستدرك» عن ابن عباس.

عُنقهُ»[1]. حديث حسن.

د ـ وقوله: «الأمَرَاءُ مِنْ قُرِيش ما عَملُوا فِيكُمْ بِثَلاثٍ: ما رَحِمُوا إذَا اسْتُرحِمُوا، وقَسَطُوا إذا أقْسَمُوا، وعدلُوا إذا حَكمُوا»[2] حديث حسن.

هـ ـ وقوله: «قَدِّمُوا قُرَيشاً ولا تَقدمُوهَا، وتَعَلَّمُوا مِن قُرَيش ولا تُعلِّمُوها ولولا أن تبطر قريشٌ لأخبرَتُها ما لخيارها عند الله تعالى»[3] حديث حسن.

هذا إلى طائفة أخرى من الأحاديث أوردها الشافعي في كتابه «الأم» من خلال حديثه عن إمامة الصلاة[4]. والسبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»[5].

٢ ـ الإجماع: فقد اجتمع الصحابة على هذا، لأنه لما قال الأنصار في يوم السقيفة: «منا أمير ومنكم أمير» منعهم أبوبكر رضي الله عنه محتجا بالحديث: «الأمراء في قريش» و«منا الأمراء ومنكم الوزراء» ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فكان ذلك إجماعاً.

أما لماذا كانت الخلافة أو الإمامة في قريش دون غيرها، فذلك أمر قائم وراء النص ويبين القاضي عبدالجبار المعتزلي ـ وهو من القائلين بهذا الشرط ـ بأنه لا يجب في كل شرع وحكم أن يكون مُعَلَّلاَ، بل الأمر في ذلك موقوف على الدلالة. ويقول: «وليست العلة في ذلك القرابة، لأن القرابة يستحق لأجلها أحكاماً مخصوصة، ولا مدخل للإمامة فيها»[6]. ومثل هذا المسلك لا يقنع كثيراً من المعتزلة.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك»، والبيهقي في «السنن» عن علي.

(٢) رواه الحاكم في «المستدرك»، عن أنس.

(٣) رواه الطبراني في «الكبير» عن عبدالله بن السائب.

(٤) الشافعي: محمد بن إدريس، «الأم». الجزء الأول (كتاب الشعب، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م) ص ١٤٣، ١٤٤.

(٥) السبكي: «طبقات الشافعية الكبرى». الجزء الأول (المطبعة الحسينية المصرية. الطبعة الأولى) ص ٩٩، ١٠٠.

(٦) القاضي عبدالجبار بن أحمد، «المغني في أبواب التوحيد والعدل». الجزء العشرون. القسم الأول. ص ٢٣٥، ٢٣٨.

ـ ابن حزم، «رسالة في المفاضلة بين الصحابة»، (المطبعة الهاشمية بدمشق ١٣٥٩هـ ـ ١٩٦٤) تحقيق سعيد الأفغاني. ص ٢٧٢ ـ ٢٧٩.

وقد ذهب بعض المعاصرين كالدهلوي إلى القول: «والسبب المقتضي لهذا أن الحق الذي أظهره الله على لسان نبيه ﷺ إنما جاء بلسان قريش وفي عاداتهم، وكان أكثر ما تعين من المقادير والحدود ما هو عندهم، وكان المعد لكثير من الأحكام ما هو فيهم، فهم أقوم به وأكثر الناس تمسكاً بذلك. وأيضاً فإنَّ قريشاً قوم النبي ﷺ وحزبه، ولا فخر لهم إلا بعلو دين محمد ﷺ، وقد اجتمع فيهم حمية دينية وحمية نسبية، فكانوا مظنة القيام بالشرائع والتمسك بها. وأيضاً فإنه يجب أن يكون الخليفة ممن لا يستنكف الناس من طاعته لجلالة نسبه وحسبه، فإنه من لا نسب له يراه الناس حقيراً ذليلاً، وأن يكون ممن عرف منهم الرياسات والشرف ومارس قومه جمع الرجال ونصب القتال، وأن يكون قومه أقوياء يحمونه وينصرونه ويبذلون دونه الأنفس، ولم تجتمع هذه الأمور إلا في قريش»[1].

ويتابعه الشيخ محمد رشيد رضا فيما ذهب إليه، مضيفاً إلى ذلك سبباً آخر وهو «أن تكون إقامة الإسلام متسلسلة في سلائل أول من تلقاها ودعا إليها ونشرها، حتى لا ينقطع اتصال سيرها المعنوي والتاريخي، فإن الحقوق الخاصة من الملل والأمم وليدة التاريخ وربيبته»[2].

ويستشهد هؤلاء على مزايا قريش بما ورد في الحديث الشريف: «فَضَّلَ الله قُريشاً بسبعِ خصالٍ: فَضَّلَهُمْ بأنهم عبدوا الله عَشْرَ سنِين لا يعبدُ الله إلا قريش. وفضلهم بأنه نصرهم يوم الفيل وهم مشركون. وفضلهم بأنه نزلت فيهم سورة من القرآن لم يدخل فيها أحد من العالمين وهي ﴿لإيلاف قريش﴾ وفضلهم بأن فيهم النبوة والخلافة والحجابة والسقاية»[3] حديث صحيح.

---

(١) الدهلوي: أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبدالرحيم، حجة الله البالغة، الجزء الثاني (القاهرة: دار الكتب الحديثة) تحقيق سيد سابق. ص ٧٣٧، ٧٣٨.

(٢) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى (مطبعة المنار بمصر ١٣٤١هـ) ص ١٩ ـ ٢٢. وتفسير المنار، الجزء الحادي عشر (مكتبة القاهرة: طبعة رابعة) ص ٩٥، ٩٦.

(٣) رواه الطبراني في «الأوسط» عن الزبير بن العوام. وهنالك رواية أخرى للحديث أوردها البخاري في «تاريخه»، والطبراني في «الكبير»، والحاكم في «المستدرك»، والبيهقي في «الخلافيات» عن أم هانىء.

ويرى ابن خلدون أن مرد ذلك هو وجود العصبية، التي تكون بها الحماية ووحدة الصف، فقد كانت قريش تمثل مركز الثقل بين القبائل العربية، وما كان لهذه القبائل أن تسلم قيادها إلا لقريش. ومن هنا فإن الخلافة تدور مع العصبية وجوداً وعدماً(1).

ويعقب الدكتور عبدالمنعم البهي على رأي ابن خلدون قائلاً: «والحق أن رسول الله ﷺ لم يجعل الإمامة فيهم لأنه كانت لهم عصبية. وإنما جعلها فيهم لأنهم هم الذين احتملوا الأذى، وصبروا ودافعوا عن دين الله، ولم تؤثر فيهم المحن والنوازل التي نزلت بهم، فهم أقدر على الخلافة من سواهم وعلى الحفاظ على الأمة»(2).

والذي أراه أن ما يذكره الدكتور البهي ينبني أساساً على ما يقوله ابن خلدون، فبالعصبية والمنعة تم لهم الدفاع عن الدين وحمايته الخ. . ثم إن هذا التعليل غير مانع لغير القرشيين من أخذ دورهم فيما ذكر. ومثل هذا التعليل فتح الباب لبعض المعاصرين للقول بأن المقصود من القرشيين في الأحاديث هو المهاجرون بشكل عام، وقد كان القطاع الغالب منهم قرشيا(3).

والآن، وبعد إيراد الأدلة والعلة، نود أن نناقش هذه بما تحصل لدينا من الأدلة في حدود مطالعاتنا، معتمدين في ذلك على ما يلي:

١ ـ القرآن الكريم:

يقول تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات ٤٩/١٣] فلم تكن الأفضلية إلا بالتقوى، كما تُقررُ هذه الآية، وآية أخرى أقوى دلالة على المراد ﴿وإذ ابْتَلى إبْراهِيمَ رَبُّهُ بكلِماتٍ فأتمهُنَّ، قال: إنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إمَاماً. قال: وَمِنْ ذُرِّيتي؟ قالَ: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة ٢/١٢٤].

(1) ابن خلدون، «المقدمة». ص ١٩٥، ١٩٦.

(2) د. أحمد عبدالمنعم البهي، «مذكرات في مادة نظام الحكم في الإسلام». ص ٤٠.

(3) د. طه حسين، «الفتنة الكبرى ـ عثمان ـ»(دار المعارف بمصر، ١٩٦٢). ص ٣٥ ـ ٣٨.

ـ د. محمد ضياء الدين الريس، «النظريات السياسية الإسلامية» ص ٢٢٥، ٢٥٦.

فهذه الآية الكريمة تنفي أن تبقى الإمامة في شجرة النسب الإبراهيمي، وقريش كقبيلة تدخل ضمن هذا الإطار، فينتفي الشرط في حقها بالتالي، وفي اعتقادي، أنه إذا ساغ للمعترض أن يزعم أن أحاديث الشرط تقيد إطلاق الآية الأولى، فإنه لا يسوغ له أن يسحب هذه الكلام على الآية الثانية.

٢ ـ السنة:

مما يعترض به على أهل السنة في هذا المقام أحاديث أخرى تخرج المسألة عن وضعها القرشي، ومن ذلك:

أ ـ قوله ﷺ: «اسْمَعُوا وأَطِيعُوا وإن اسْتُعْمِلَ عليكم عبد حبشيٌّ كأنَّ رأسَهُ زبيبةٌ».
وقد أُجيب على الاستدلال بهذا الحديث كما تقدم سابقاً.

ب ـ ما يرويه الشافعي من قوله: حدثنا عبدالعزيز بن محمد الدراوردي، عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لَوْلا الهِجْرَة لكنت امرءاً مِنَ الأنصارِ، ولو أنَّ الناسَ سلَكُوا وادِياً أو شِعْباً لسلَكْتُ واديَ الأنصارِ أو شعبهم»[1].

ومن جانب آخر، فإن الأحاديث التي استدل بها أهل السنة كانت موضعاً للنقاش، ولم يسلم لهم خصومهم بمذهبهم، حتى إن كثيراً من علماء السنة أنفسهم كانت لهم وجهة نظر خاصة في هذه الأحاديث، كالآمدي والجويني.

يقول الجويني: «وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال»[2].

ويقول الآمدي: «لولا الإجماع لكان هذا الشرط مجالاً للنظر والاجتهاد، لأن الأحاديث أخبار آحاد لا تفيد اليقين مع قبولها التأويل. فحديث: «الناس تبع لقريش» يحتمل أن يريد تبع لهم في الدين والعلم، لأن ذلك من قريش نشأ. وحديث «الأئمة من قريش» يحتمل أن يريد بالأئمة العلماء. وحديث «قدِّموا قريشاً ولا تقدموها» يحتمل أن يريد قدموها في الفضيلة والشرف بسبب

(١) الشافعي، المرجع السابق. ص ١٤٤.
(٢) الجويني، «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد». ص ٤٢٦، ٤٢٧.

النسب من رسول ﷺ»(1).

وفيما وراء احتمال هذه النصوص لمعان أخرى، فإنها وردت في معظمها في صورة خبر، الأمر الذي أفسح المجال لبعض العلماء أن يفهم الأحاديث على معنى الإخبار دون الإجبار وذلك كحديث «الأئمة من قريش»، أي أنه يصور أمراً واقعاً حيث كانت قريش زعيمة القبائل، دون فرض هذه الزعامة على الأمة وإلزامها بها إلى النهاية.

ومما يقوي هذا المعنى، أن الحديث ورد بصيغة «الأئمة من قريش، أبرارها أمراء أبرارها وفجارها أمراء فجارها». فليس من مقاصد الشرع في شيء أن يولي فجار قريش تلك الأهمية بحيث يوليهم على فجار الناس، وكيف يكون ذلك ونحن نقرأ قوله تعالى: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ من أُولَئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾. [القمر ٤٣/ ٥٤]. ويكاد هذا الحديث يكون أقوى دليل استدل به أنصار شرط القرشية، وربما قوى تشبثهم به ما يذكره ابن حجر من أنه روي عن نحو أربعين صحابياً، وأن هذه الرواية جاءت مجيء التواتر(2).

ويجد المتدبر لبعض الأحاديث المتقدمة، أن مناط جعل الإمامة في قريش هو ما تتمتع به هذه القبيلة من مركز بين القبائل، الأمر الذي يؤهلها لتوحيد الصف العربي والإسلامي في ذلك الوقت، حيث ورد في الحديث الشريف: «وأمان لأهل الأرض من الاختلاف الموالاة لقريش، قريش أهل الله، فإذا خالفتها قبيلة من العرب صاروا حزب إبليس».

ومع ذلك، فإن الأحاديث قيدت هذا الشرط بثلاثة أمور: «ما رحموا إذا استرحموا وقسطوا إذا أقسموا، وعدلوا إذا حكموا». وإذا تولى قرشي الإمامة فخالف هذه المواصفات فإنه سيودي بالأمة. قال أبوهريرة: «سمعت الصادق المصدوق يقول: «هَلَكَةُ أُمَّتي على يَدَيْ غِلْمه مِنْ قُرِيشٍ». وفي رواية «أغيلمة».

قال ابن حجر في تفسير هذا الحديث: «وقال ابن الأثير: المراد بالأغيلمة

(1) شرح الأبي والسنوسي على «صحيح مسلم». الجزء الخامس. ص ١٦٠.
(2) ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل». الجزء الرابع. ص ١٠٨.

هنا الصبيان وذلك لصغرهم. قلت: وقد يطلق الصبي والغليم بالتصغير على الضعيف العقل والتدبير والدين ولو كان محتلماً، وهو المراد هنا»[1].

وهذا الذي قدمناه من رأي، هو ما ذهب إليه كبار علمائنا المعاصرين من أمثال الشيخ محمد أبي زهرة[2] والشيخ عبدالوهاب خلاف[3].

وقد يعترض على هذا الرأي بقوله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان». وجوابنا على ذلك من وجهين:

أولهما: أن هذا الحديث أطلق لفظ «الأمر» دون تقييد أو تحديد، ولا يلزم أن يكون أمر الأمامة هو المقصود.

وثانيهما: أن الأحداث التاريخية قد جرَّت على خروج الإمامة من قريش في فترات متطاولة من الزمن، وخاصة منذ مجيء العثمانيين إلى الحكم، فلو كان المقصود هو الإمامة للزم كذب الرسول ﷺ في هذا المجال، وهذا مانتزهه عنه. بل جاء في «صحيح البخاري» عن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يكون اثنا عَشَرة خليفةً» ثم قال كلمة لم أسمعها، فقلت لأبي: ما قال؟ قال: كلهم من قريش». وقد ذهب البيهقي إلى أن المراد بالخلفاء الاثني عشر المذكورين في هذا الحديث هم المتتابعون إلى زمن الوليد بن يزيد بن عبدالملك، وخالفه ابن تيمية الذي ذهب إلى أنهم مفرقون في الأمة[4]. فهذا الحديث جاء بصيغة الخبر أولا، وأشار إلى أن لقريش حظاً في الخلافة، وهذا

---

(١) ابن حجر، «فتح الباري بشرح البخاري»، الجزء السادس عشر (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٧هـ ١٩٥٩). ص ١١٥.

(٢) محمد أبو زهرة، «المذاهب الإسلامية» (مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز) ص ١٣٣ - ١٣٥.

(٣) عبدالوهاب خلاف، «السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية» (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ) ص ٢٦، ٢٧.

(٤) ابن كثير، «البداية والنهاية»، الجزء السادس (بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٦) ص ٢٤٩، ٢٥٠.

- راجع كذلك التفسيرات المختلفة لحديث: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش» في «صحيح مسلم» بشرح النووي. (الجزء الثاني عشر - المطبعة العصرية ومكتبتها - ص ٢٠١، ٢٠٢).

غير ممتنع عليها بالضرورة.

بقي أن نناقش من الأحاديث ما جاء بصيغة الأمر، كحديث: «قدِّموا قريشا ولا تقدَّموها»، فمع الاحتمال الذي أورده الآمدي، بصرف التقديم إلى الفضيلة والشرف دون الإمامة، نَوَدُّ أن نبين أن هنالك من القرائن ما يشير إلى صرف الأمر إلى الندب دون الوجوب. فحين عرض الرسول ﷺ نفسه على قبيلة عامر بن صعصعة، وقالوا له: «أيكون لنا الأمر من بعدك؟» قال: «إن الأمر لله يضعه حيث يشاء». وكذلك فقد أمر الرسول ﷺ زيد بن حارثة وابنه أسامه وغيرهما ممن ليس قرشياً في كثير من البعثات والسرايا، هذا على الصعيد السياسي والإداري والعسكري، أما على الصعيد التعليمي فقد قال عمر بن الخطاب: «من أراد القرآن فليأت أُبيّاً، ومن أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيداً، ومن أراد أن يسأل عن الفقه فليأت معاذا..»، وليس من هؤلاء قرشي.

٣ ـ الأثر:

وقد تقدم قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حَيّاً لوليته». ومع أنه قد اعترض على هذا بأن العبد ليس أهلاً للإمامة، إلا أن هذا يعكس لنا صورة مؤداها أن القرشية ليست شرطاً لازماً، وما كان لعمر أن يجترىء على السنة، وهو الذي جعل الله الحق على لسانه وقلبه، ولُقِّبَ بالفاروق.

ولسنا مع ابن قتيبة الذي راح يحمل قول عمر على معنى أنه أراد تقديمه للصلاة بالمسلمين، ثم أجمع على صهيب الرومي فأمره بالصلاة إلى أن يتفق القوم على اختيار رجل منهم[1].

ومما يُستَأنَسُ به في هذا المقام ما يورده المسعودي[2] والطبري[3] من أنَّ

(١) ابن قتيبة: أبو محمد عبدالله بن مسلم، «تأويل مختلف الحديث» (بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م) صححه وضبطه محمد زهدي النجار. ص ١٢٢، ١٢٣.

(٢) المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين، «مروج الذهب». الجزء الأول، (دار التحرير للطباعة والنشر ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ص ٥١٨.

(٣) الطبري، «تاريخ الرسل والملوك». الجزء الثالث (دار المعارف بمصر، ١٩٦٢) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ص ٢٠٣.

أبـا بكر قال عندما حضرته الوفاة: «ما آسى على شيء إلا على ثلاث فعلتها وودت أني تركتها، وثلاث تركتها وددت أني فعلتها، وثلاث وددت أني سألت رسول الله ﷺ عنها» إلى أن يقول: «والثلاث التي وددت أني سألت رسول الله ﷺ عنها: وددت أني كنت سألته في من هذا الأمر فلا ينازع الأمر أهله. ووددت أني سألته هل للأنصار في هذا الأمر نصيب فنعطيهم إياه». أقول إنه يستأنس به دون أن يكـون حجـة ذلك أن الهيثمي يعلق على هذا النص قائلا: «رواه الطبراني، وفيه علوان بن داود البجلي، وهو ضعيف. وهذا الأثر مما أنكر عليه[1].

٤ ـ **وأما ادعاء الإجماع**: فمنقوض بما تقدم من آثار عن الرعيل الأول من الخلفاء أو العلماء على حد سواء. ومن هنا قال ابن حجر: «لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشياً، أو تغير اجتهاد عمر في ذلك، والله أعلم»[2].

وهكـذا ننتهي إلى نتيجة مؤداها أن مصلحة الأمة الإسلامية ـ في العهد الإسلامي الأول ـ كانت تقتضي أن تؤول الزعامة إلى قريش، حيث إن وحدة الأمة كانت رهناً بهذه الزعامة. كان ذلك في مجتمع ما زال الوضع القبلي فيه يمثل السحنة السائدة للبنية الاجتماعية. أما وقد تطور المجتمع، وتجاوز في تطوره هذا الوضع، فإنه لم يعد هنالك مجال لهذا الشرط. إذن فقد كان هذا الشرط ذا وظيفة مرحلية، وقد أدى وظيفته بالشكل الذي مكن من وحدة الصف أولاً، وانتشار الإسلام ثانيا. لقد عمل الخلفاء القرشيون هذا كله حيث كان للتقوى مكانها المعتبر في حياتهم، حتى إذا تبخرت من حياتهم، تسربت الخلافة منهم إلى غيرهم من بعد.

٩ ـ السلامة:

ويدخل في ذلك سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها

---

(١) الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر، «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»، المجلد الخامس (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦٧) ص ٢٠٣.

(٢) الفاسي، المرجع السابق. ص ٢٣٩.

مباشرة ما يدرك بها. وكذلك سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والنقص المؤثر هو ما يحول دون القيام بالعمل. أما إن كان إنما يشين في المنظر فقط، كفقد إحدى هذه الأعضاء، فشرط السلامة منه شرط كمال[1].

وخالف ابن حزم في ذلك فقال: ولا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجدع والأجذم والأحدب، والذي لا يدان له ولا رجلان، ومن بلغ الهرم ما دام يعقل ولو أنه ابن مائة عام، ومن يعرض له الصرع ثم يفيق، ومن بويع إثر بلوغه الحلم وهو مستوفٍ لشروط الإمامة، فكل هؤلاء إمامتهم جائزة، إذ لم يمنع منها نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا نظر ولا دليل، بل قال تعالى: ﴿كُونُوا قَوامِينَ بِالْقِسْطَ﴾، فمن قام بالقسط فقد أدّى ما أمر به[2].

ومع سلامة الغاية التي يؤكد عليها ابن حزم، إلا أننا نرى أن رأي الجمهور أوفق، وذلك لصعوبة القيام بمهمات الرئاسة بالنسبة لمن ذكرهم.

١٠ ـ الوحدة وعدم التعدد:

وهذا يعني أن يكون الإمام واحداً. وقلّ من العلماء من أدرجه كشرط، وإن كان موضع بحث لدى جمهورهم، حتى إن الإمام الرازي اعتبره من مقومات الإمامة إذ قال في تعريف الإمامة: «هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص»[3].

ونستطيع أن نقول إن هناك إجماعاً على أنه لا يجوز تعدد الأئمة إذا كان القطر ضيقاً[4]، أما إذا كان واسعا متباين الأبعاد، فهنا يثور الخلاف:

---

(١) ابن خلدون، «المقدمة». ص ١٩٣.

(٢) ابن حزم، المرجع السابق. الجزء الخامس. ص ٧.

(٣) سعدالدين التفتازاني، «شرح المقاصد»، الجزء الثاني. ص ٢٧٢.

(٤) شذت فرقة الجارودية من الزيدية عن الإجماع، فقالت بجواز تعدد الأئمة في القطر الواحد وإن كان ضيقاً، وقد بنوا ذلك على مذهبهم في الخروج، فكل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق كان إماماً.

انظر: (الجرجاني: «شرح المواقف». الجزء الثامن. ص ٣٥٣).

أ ـ فعند الجمهور: أن التعدد لا يجوز كذلك واختلف هؤلاء فيمن يكون الإمام إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين، كما سنرى خلال حديثنا عن العزل بسبب تعدد الأئمة.

ب ـ وذهبت طوائف أخرى من مختلف الفرق الإسلامية إلى الجواز، ومن ذلك:

ـ الكرامية (أتباع محمد بن كرام) التي تنسب نفسها لأهل السنة، وأبو إسحاق الاسفرائيني كذلك.

ـ ومن الخوارج فرقة الحمزية (أتباع حمزة بن أدرك) من العجاردة.

ـ ومن الشيعة قالت الروافض: لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ناطقان، ويصح أن يكون أحدهما ناطقاً والآخر صامتا، وزعموا أن الحسين بن علي كان صامتاً في وقت الحسن، ثم نطق بعد موته. وكذلك فرقة الزيدية التي قالت بتعدد الأئمة، بناء على نظريتها في الخروج(١).

أدلة أنصار الوحدة:

اعتمد هذا الفريق على الأدلة التالية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إنَّ هذِهِ أُمتُكُم أمَّةً واحدَةً وأنا ربُّكُمْ فَاعبُدونِ﴾ [الأنبياء ٢١/٩٢]. وقوله: ﴿وإنَّ هذِهِ أمتُكُمْ أمَّةً واحِدةً وأنا ربكُم فاتقون﴾ [المؤمنون ٢٣/٥٢]. ووحدة الأمة تستدعي بالتالي وحدة الإمامة.

٢ ـ قوله ﷺ: «إذا بُويعَ لخَليفتَيْنِ فاقْتُلُوا الآخرَ مِنْهُمَا»(٢). وقوله كذلك: «كانت بنو إسرائيل تسوسهُمُ الأنبياءُ، كلَّما هَلَكَ نبيٌّ خَلَفَهُ نبيٌّ، وإنَّه لا نبيَّ بعدي، وستكون خُلفَاءُ فَتكثُرُ» قالوا، فما تأمرنا؟ قال: «فوا ببيعَةِ الأوَّلِ فالأوَّلِ، وأعطوهم حقَّهُمْ فإنَّ الله سائِلهُمْ عَمَّا اسْترعَاهُم».

---

(١) الشهرستاني، «الملل والنحل»، الجزء الثاني، ص ٢٢، ٢٣، ٤٥، ٨٢.
ـ البغدادي، كتاب «أصول الدين»، نقلاً عن (يوسف إيبش. المرجع السابق ص ١٢٨).
ـ القلقشندي، «مآثر الإنافة». الجزء الأول. ص ٤٦.
ـ والمرتضى، «البحر الزخار». الجزء السادس ص ٣٨٦.

(٢) رواه مسلم وأحمد عن أبي سعيد الخدري عن علي والعباس معاً.

يقول النووي في شرحه للحديث: ومعنى هذا الحديث: «إذا بويع الخليفة بعد خليفة، فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، وبيعة الثاني باطلة يحرم الوفاء بها، ويحرم عليه طلبها»[1].

٣ ـ إجماع الصحابة ومن بعدهم على أنه لا يجوز أن يعقد إلا لواحد، وأن مع ثباته لا يجوز أن بعقد لآخر.

٤ ـ القياس: وذلك بقياس عقد الإمامة على عقد النكاح، فكما أنه لا يجوز تزويج امرأة من زوجين، فكذلك الحال هنا[2].

وهذا القياس الذي يجريه علماؤنا، فيما أرى، قياس غير سليم، ففرق بين عقد الإمامة والعقود الخاصة، وهم لا ينفكون يوازنون بين العقدين حتى في مجال الإشهاد على عقد الإمامة أسوة بعقد الزواج.

٥ ـ المعقول: «فلو جاز أن يكون في العالم إمامان، لجاز أن يكون فيه ثلاثة أو أربعة وأكثر، حتى أنه لينسحب الوضع حتى يغدو في كل مدينة أو قرية إمام، والوقوف بالمسألة عند حد تحكم بلا برهان. وهذا مورث للفساد في الأرض[3].

ومن ناحية أخرى، فإذا كان هنالك حاجة لذلك، فإن هذه الحاجة تندفع بنصب أمير يقوم مقام الإمام[4]. وأراني هنا بحاجة إلى عرض وجهة نظر إمام الحرمين الجويني ـ خلافاً لما ينسبه له الأقدمون من القول بجواز التعدد ـ فهو يقول: «إن سبق عقد الإمامة لصالح لها، وكنا نراه عند العقد مستقلاً بالنظر في جميع الأقطار، ثم ظهر ما يمنع من انبثاث نظره أو طرأ، فلا وجه لترك الذين لا يبلغهم أمر الإمام مهملين، ولكنهم ينصبون أميراً يرجعون إلى رأيه، ويصدرون على أمره، ويلتزمون شريعة المصطفى فيما يأتون ويذرون، ولا يكون ذلك المنصوب اماماً»[5].

(١) «صحيح مسلم بشرح النووي». الجزء الثاني عشر. ص ٢٣١، ٢٣٢.
(٢) الجويني، «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد». ص ٤٢٥.
(٣) ابن حزم. المرجع السابق. الجزء الرابع. ص ١٠٧.
(٤) القاضي عبدالجبار، المرجع السابق. الجزء العشرون. ص ٢٤٥.
(٥) الجويني، كتاب «غياث الأمم». ص ٩٧.

أدلة أنصار التعدد:

استدل هؤلاء على مذهبهم بما يلي:

١ ـ الأثر: وهو قول الأنصار للمهاجرين يوم السقيفة «منا أمير ومنكم أمير».

٢ ـ الوقائع التاريخية. وذلك في مسألة علي وابنه مع معاوية، اذ يرون أن معاوية كان إماماً إلى جانب علي ثم إلى جانب ابنه الحسن بعد استشهاده.

٣ ـ المصلحة الشرعية في إدارة دفة الأمور في الأمصار البعيدة «فإنه قد لا يبلغ إلى ما تباعد منها خبر إمامها أو سلطانها، ولا يدري من قام منهم أو مات، فالتكليف بالطاعة، والحال هذه، تكليف بما لا يطاق، وهذا معلوم لكل من له اطلاع على أحوال العباد والبلاد، فإن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب، فضلاً عن أن يتمكنوا من طاعته الخ..»[1].

وقد أجيب عن هذه الأدلة بالشواهد المتقدمة، ثم فندت على الوجه الآتي:

١ ـ لا يصح الاحتجاج بقول الأنصار المتقدم، ذلك أنهم قد رجعوا عن قولهم وأطاعوا، وقد يكون هذا العرض على معنى أن يكون الوالي في الحال منهم، حتى إذا مات كان خلفه من المهاجرين، وهكذا بالتناوب.

٢ ـ كما أن الاستدلال بإمامة معاوية إلى جانب إمامة علي غير سديد، إذ أن الإمام الحق هو علي رضي الله عنه، ولم يكن معاوية ـ في منازعته لعلي ـ يصدرعن ادعاءأنه إمام ،ولكن منازعته كانت من أجل الأخذ بثأر عثمان، وقد أخطأ في اجتهاده ولا حجة في خطأ المخطىء[2].

٣ ـ أما دليلهم الثالث، فالذي نراه أن المصلحة الشرعية في عكس ما ذهبوا إليه، فلا شيء أوخم عاقبة على الأمة من التمزق والتشرذم الذي يؤدي بالتالي إلى التنابذ والاقتتال، وهذا ما يشهد به تاريخ هذه الأمة وكل أمة، وإذا كان

---

(١) صديق بن حسن علي الحسيني القنوجي البخاري، «الروضة الندية شرح الدزر البهية» ص ٤١٣، ٤١٤.

(٢) ـ الذهبي، «المقدمة الزهراوية في إيضاح الإمامة الكبرى» (مخطوط تيمور بدار الكتب المصرية عقائد ـ٥٩ـ) ص ٢، ٣.
ـ ابن حزم، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص ١٠٧، ١٠٨.

هؤلاء بنوا رأيهم على عامل المسافات بين الأقطار، فإن هذا مرفوض في أيّامنا مع انتشار وسائل الاتصال الحديثة ونرى أن اقتراح الجويني بتنصيب أمراء في الأمصار البعيدة يمثل البديل المناسب.

وبعد ما تقدم، يتبين لنا أن أنصار الوحدة أقوى حجة وأسلم نظراً، وإذا كان الواقع السياسي الذي عاشه المسلمون، قد شهد تشكل دويلات رافقه ظهور عدد مماثل من المتزعمين من الأئمة والسلاطين، فإن هذا لا يشكل بالنسبة لنا مصدراً تشريعياً، ولا يعتبر هذا الرفض للواقع السياسي ضرباً من التعنت وعدم المرونة السياسية، على ما يقول لوبون، بدعوى أن هذه النظم، وإن كانت وحدها تساعد على تأسيس دولة عظيمة بسهولة، تعد أقل النظم صلاحاً لبقائها[1].

ويغمز المفكر الشيعي سيد أمير علي موقف أهل السنة من وحدة الإمامة، إذ يربط بين موقفهم ومبادىء كنيسة روما، فهو يقول: «وكما أن المسيحية لا يمكن أن تخلص في طاعة أكثر من بابا واحد، فإن الإسلام لا يمكن أن يمنح ولاءه لأكثر من خليفة واحد، ولكن لما كان ثلاثة باباوات كثيراً ما طالبوا بالتاج البابوي في نفس الوقت، فإن ثلاثة من المطالبين بلقب (أمير المؤمنين) قد زعموا لأنفسهم السلطة الروحية معاً أيضاً، وهو يشير في ذلك الى دولة الأمويين في اسبانيا، والفاطمين في مصر، والعباسين في بغداد وما يليها[2]».

وقد كان يكفي هذا المفكر مؤنة المقارنة، أن يفتح عينيه على ما جاء في نص الكتاب العزيز، ففيه خير دليل وأقوى حجة تشهد على صدق موقف أهل السنة، بما يغني عن الاستطراد في المقارنات البعيدة.

ونزيد الأمر بيانا فنقول: إن نظام الحكم الإسلامي هو نظام وحدة لا نظام

---

(١) لوبون: غوستاف، «حضارة العرب» (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه الطبعة الرابعة، ١٣٨٤هـ ١٩٦٤م).
ترجمة عادل زعيتر ص ٦٠٨.

(٢) سيد أمير علي، «روح الإسلام» (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦١).
ترجمة عمر الديراوي ص ٣١٨.

اتحاد من حيث المبدأ(١) ذلك أنَّ الأمر بقتل الخليفة الثاني يعني منع تقسيم الدولة بحيث تغدوا دُوَلاً، بل يجب أن تكون دولة واحدة، وإن نشوء الكيانات المستقلة في قلب الدولة الإسلامية، على هيئة دول، هو الذي حدا بكثير من المفكرين العرب المعاصرين إلى الاتحاد الفيدرالي كمقدمة للوحدة العربية، وهو ما اتجه إليه دعاة «الجامعة الإسلامية» ـ وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني والأمير شكيب أرسلان ـ من أجل الوقوف أمام المد الاستعماري الأوروبي.

يقول الأفغاني: «لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً، فإن هذا ربما كان أمراً عسيراً، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع..»(٢) ويبدو أنَّ سعد زغلول كان قانطاً من هذا الاتجاه، حيث قال: «إن صفراً وصفراً يساوي صفراً». ولكن الصحيح كما قال آخرون: «ناقص خمسة في ناقص خمسة يساوي زائد خمسة وعشرين»(٣). فكل دولة وحدها قد لا تساوي شيئاً.

ونجد في المشروع الذي قدمه الدكتور الريس، من أجل إحياء نظام

(١) يمكن التمييز بين دولة الوحدة والدولة الاتحادية كما يلي:
الدولة الموحدة هي الدولة البسيطة التي يحكمها ويسيطر عليها هيئة حكومية واحدة، تملك كل السلطات في الداخل والخارج، وتكون شخصاً دولياً واحداً، كما أن المواطنين في الدولة الموحدة لهم نفس الحقوق وعليهم ذات الواجبات، ويخضعون للقانون بالتساوي، سواء في مجال التجنيد أو الضرائب أو التعليم الخ...
أما في الدولة الاتحادية (الدولة المتحدة فيدرالياً)، أي بين الدول التعاهدية، فهي تكون شخصاً دولياً واحداً أيضاً، ولكن فيها عدة هيئات حاكمة تسيطر عليها جميعا هيئة مركزية، وبينما تشرع وتصدر دولة الوحدة القوانين وتطبقها على الجميع بمساواة كاملة، تكتفي دولة الاتحاد بالسيطرة الكاملة على كل الشؤون الخارجية، وتترك الحرية أو بعضها للولايات أو الأقطار أو الدول المتحدة الأعضاء لتتصرف فيها وفق ظروفها الخاصة.
راجع: عبدالمنعم محمد بدر، أمتنا العربية ـ الحاضر والماضي والمستقبل (دار المعارف بمصر، ١٩٧٠) ص ٩٥، ٩٦.

(٢) عباس محمود العقاد، «عبدالرحمن الكواكبي» (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٦٩) ص ٩٨، ٩٩.

(٣) أحمد أمين، «يوم الإسلام» (مؤسسة الخانجي بمصر ١٩٥٢) ص ١٣٩، ١٤٠.

الخلافة، مناصرة لهذا الاتجاه كذلك، حيث اقترح تشكيل ما أسماه «منظمة الدول الإسلامية»، تشترك فيها كل الدول الإسلامية، بأن ترسل كل دولة مندوباً دائماً لهذه المنظمة، وتختار الدول سكرتيراً عاما للمنظمة يمكن أن يطلق عليه لقب «المدير» أو «المراقب»[١].

١١ ـ الفضل:

من المتفق عليه بين العلماء أن يكون الخليفة ذا فضل، ولكنهم اختلفوا حول ما إذا كان يشترط أن يكون أفضل القوم على وجهين:

أ ـ ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة (الجاحظ والنَّظام). وطوائف من المرجئة (منهم محمد بن الطيب الباقلاني) وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة المفضول، وبهذا أخذ الأشعري كذلك حيث قال: إنه إذا عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة، وابن قاضي سماونه من الحنفية حيث قال: «وأما الخليفة فليس لهم أن يولوا الخلافة إلا أفضلهم»[٢].

وقد ذهب بعض هؤلاء (من المعتزلة) إلى أنه لا تجوز إمامة المفضول إلا إذا كان هنالك عارض يمنع من نصب الفاضل، مثل أن يخشى من حدوث فتنة بتولية الأفضل، أو أن لا يكون عالماً بسياسة وإن كان أكثر علماً وعبادة، أو أن يكون به غفلة وكثير السهو والنسيان.

ب ـ وذهبت طائفة من الخوارج، وطائفة من المعتزلة، وطائفة من المرجئة، وجميع الزيدية من الشيعة[٣]، وجميع أهل السنة إلى جواز إمامة المفضول

(١) محمد ضياء الدين الريس، «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» (مكة: منشورات العصر الحديث، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م) ص ٣١٧ ـ ٣٢٥.

(٢) ابن قاضي سماونة، «جامع الفصولين»، الجزء الأول ص ١١.

(٣) يذكر الشهرستاني أن أكثر الزيدية عدلت عن القول بإمامة المفضول بعد مقتل معظم زعمائها، كزيد بن علي بالكوفة، ويحيى بن زيد بجوزجان خراسان، ومحمد الإمام بالمدينة، وإبراهيم الإمام بالبصرة.

راجع: الشهر ستاني: «الملل والنحل»، الجزء الثاني هامش «الفصل في الملل» لابن = حزم ص ٨٦.

مطلقاً، باعتبار أن الأفضلية شرط كمال[1].

وقد احتج الفريق الأول بأن في التنكب عن اختيار الأفضل خيانة للأمانة، والله تعالى يقول: ﴿ياأيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللهَ والرَّسُولَ وتَخُونُوا أماناتِكُم وأنْتُم تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال ٢٧/٨].

وقد ردَّ عليهم الفريق الثاني بما يلي:

١ ـ لا يمكن أن يعرف الأفضل إلا بالظن في ظاهر أمره، والله تعالى يقول: ﴿إنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيئاً﴾ [يونس ٣٦/١٠].

٢ ـ ما جاء في البخاري أن أبا بكر لما قال: «الأمراء في قريش» مخاطباً الأنصار، قال: «وأنا أرضى بكم أحد هذين الرجلين» يعني عمر وأبا عبيدة، وأبوبكر مقدم على الاثنين.

٣ ـ ان عمر قد جعل الأمر شورى في ستة، وكانت النتيجة انتخاب عثمان خليفة، وقد ذهب الإمام مالك إلى التوقف في تفضيل عثمان على علي: فعلم من جعل الأمر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل، ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل علي، أن الأفضلية مطلقاً ليست إلَّا شرط كمال[2].

٤ ـ كما أن المسلمين قد أجمعوا على صحة إمامة الحسن ومعاوية، وقد كان في الناس من هو أفضل منهم بلا شك، كسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وابن عمر وغيرهم.

ولكن يبقى هنالك سؤال وهو: ما هو المعيار الذي يتحدد به الفضل؟

أجاب القاضي عبدالجبار عن ذلك بأن «الفضل المعتبر في هذا الباب يختلف حاله بالاجتهاد، لأنه مبني على غلبة الظن وعلى الأمارات اللتين تحصلان للعاقل، ولا يمتنع أن يختلف حال العاقدين في ذلك، كما لا يمتنع

= انظر كذلك: المرتضى، «البحر الزخار» الجزء السادس ص ٣٨٢.

(١) ابن حزم، المرجع السابق، الجزء الخامس ص ٣.

ـ القاضي أبو يعلى الفراء، «المعتمد في أصول الدين» نقلا عن (يوسف إيبش المرجع السابق ص ٢١٨، ٢١٩).

(٢) كمال الدين بن أبي شريف، المرجع السابق ص ٣٢٥.

أن تختلف أحـوال الفضـلاء في ظهـور أمارات فضلهم، ولا يمتنع أن يكون للأوقات وامتدادها تأثير في هذا الباب»[1].

وإذا كان الفضل يعني التقدم في مجال العلم والشجاعة وحسن الضبط والنسب وما إلى ذلك، فهل معنى ذلك أن يكون المولى متقدماً فيها جميعا أو في بعضها؟.

أجيب عن ذلـك أيضـاً بأن كون الإنسـان أفضل فيها يكون على أقسام: منهـا: أن يكـون فوق كل أحـد فيهـا جميعها. ومنها أن تكون هذه الخصال مجتمعـة فيه ومفتـرقة في غيره، ومنها أن يفوقهم في خصلة أو خصلتين منها ومساوياً لهم في سائرها، ومنها أن يكون فوقهم في بعضها وهم أيضاً فوقه في بعضها، إلا أن الخصلة التي يفضل بها هي عليهم، هي أخص بالأمور التي تحتاج إلى الإمام لأجلها، وأشد تعلقاً بها، إما لشيء يرجع إليها أو إلى الوقت[2].

وقد صاغ بعضهم قاعدة للتمييز بين الأفضلية وبين المزية أو الخاصية، فقال: «إن المفضول يجوز أن يختص بخصلة ليست في المجموع الحاصل للفاضل من الفضائل، وحينئذ فقاعدة الأفضلية: أن يكون المجموع الحاصل للفـاضـل من الفضـائـل دون المجمـوع الحـاصل للمفضول وقاعدة المزية والخاصية: أن يختص المفضول بخصلة لم تحصل في مجموع الفاضل[3].

ولتوضيح ذلك نقول: إن أبا بكر أفضل الصحابة، وهذا لا يتنافى أن يفوقه من هو أدنى منه في بعض المزايا، فقد جاء في الحديث الصحيح عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال:

---

(١) القاضي عبدالجبار، المرجع السابق، الجزء العشرون، القسم الأول ص ٢٣٢.

(٢) «كتاب في نصرة مذاهب الزيدية في الإمامة» ـ مجهول المؤلف ـ (مخطوط بدار الكتب المصرية، علم الكلام رقم ١٥٦٧) ورقة ١٠٦، ١٠٧.

(٣) القرافي: شهاب الدين أبي العباس الصنهاجي، «الفروق»، الجزء الثاني (دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ) ص ١٤٤ ـ ١٤٦.
وانظر كذلك: محمد علي بن الشيخ حسين المالكي، «تهذيب الفروق والقواعد السنية»، الجزء الثاني (على هامش كتاب «الفروق للقرافي» ص ١٥٩).

«أقْرؤكُم أُبيّ وأفْرَضُكُمْ زَيْدٌ، وأعلَمُكمْ بالحَلالِ والحَرامِ مُعَاذُ بنُ جَبَلٍ، وأقضاكُم عَليٌّ». وهكذا فإن علياً أفضل من أبيّ وزيد، ومع ذلك فقد تميزا عنه في الفرائض والقراءة، وما سبب ذلك إلا أنه يجوز أن يحصل للمفضول ما لم يحصل للفاضل.

شروط خاصة بالشيعة:

تفردت طوائف من الشيعة بذكر شروط خاصة يجب تحققها في الإمام فوق ما تقدم ذكره من شروط، ومن ذلك:

١ ـ العصمة:

من القائلين بالعصمة الإمامية والإسماعيلية من الشيعة، وتبعهم في ذلك «النظامية» من المعتزلة، وقد فسروا العصمة بوجهين:

الأول: أنها أمور يفعلها الله تعالى بالمكلف يلزم بتوافرها ابتعاده عن فعل المعاصي، وهذه الأمور التي تقتضي العصمة أربعة:

١ ـ أن يكون لنفس الإنسان ملَكَةٌ مانعة من الفجور، داعية إلى العِفَّةِ.
٢ ـ العلم بمثالب المعصية ومناقب الطاعة.
٣ ـ تأكيد ذلك العلم بالوحي والبيان من الله تعالى.
٤ ـ إنه متى صدر الخطأ عنه نسياناً أوسهواً لم يترك مهملاً، بل يعاقب وينبه على ذلك.

والثاني: أن العصمة لطف يمتنع المكلف عن فعله من القبيح اختياراً، وقد يكون هذا اللطف خارجاً عن الأمور الأربعة المتقدمة، مع أن الإطلاق المشهور في العصمة إنما هو لمجموع ألطاف يمتنع المكلف بها عن القبيح مدة زمان تكليفه(١). وهذا هو التفسير الصحيح للعصمة، إذ لو كانت خاصية ذاتية يمتنع بسببها ظهور الذنب لما صح تكليفه بترك الذنب، ولا كان مُثاباً عليه(٢).

---

(١) ابن أبي الحديد: عز الدين بن هبة الله، «شرح نهج البلاغة»، الجزء الثاني (بيروت: مكتبة الحياة ١٩٦٣) تحقيق الشيخ حسن تميم، ص ٥٧٩، ٥٨٠.
(٢) التفتازاني، «شرح العقائد النسفية»، الجزء الأول ص ٢٠٠.

وقد استدلوا على اشتراط العصمة بما يلي:

١ ـ إن الموجب لنصب الإمام هو جواز الخطأ على الأمة، فلو كان الإمام كبقية الأفراد ممن يجوز الخطأ عليهم لاحتاج إلى إمام آخر وهكذا، فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل، فوجب أن يكون الإمام معصوماً.
٢ ـ إن الإمام إنما نصب لحفظ الشرع، وباطل أن يكون الحافظ للشرع هو القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس، فوجب أن يكون هو الإمام المعصوم.
٣ ـ ولأن الله تعالى أوجب علينا طاعته وامتثال أوامره وفقا للآية الكريمة: ﴿ياأيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللهَ وأطِيعُوا الرَّسولَ وأُولي الأمْرِ مِنْكُمْ﴾، وذلك عامٌّ في كل شيء، فلو لم يكن الإمام معصوماً لجاز أن يأمر بالخطأ، فإذا وجب علينا اتباعه لزم الأمر بالضدين، وهو محال.

ثم إن القرآن الكريم قد نفى استحقاق الظالم للإمامة في قوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة ٢/١٢٤]، وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة.

٤ ـ ولأنه لو جاز الخطأ عليه لانحطت درجته عن أقل العوام، لأن الإمام أعرف بقبح المعاصي وحسن الطاعات، فتكون المعصية منه أقبح منها من العوام، إذ العالم التارك أسوأ حالاً من الجاهل[1].

هذه هي أدلتهم كما عرضوها، وهي قائمة أساساً على نظرية اللطف التي نادوا بها، ورتبوا عليها نتائج بعيدة من القول بالعصمة والنص على الإمام، ويكفي في معرض الرد عليهم أن نُذَكرَهُم بقول الله تعالى: ﴿وإذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إنِّي جَاعِلٌ في الأرْضِ خَلِيفَةً، قَالُوا أتَجْعَل فِيها من يُفسدُ فِيها وَيَسفكُ الدمَاء وَنَحْنُ نُسبِّحُ بِحمدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، قال إنِّي أعْلَمُ ما لا تعْلَمُونَ﴾ [البقرة

(١) راجع هذه الشروط في:
ـ الشيرازي، «القول السديد في شرح التجريد» ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨.
ـ ابن مطهر الحلي: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي، «تذكرة الفقهاء» ـ المجلد الأول ـ (منشورات المكتبة المرتضوية لإحيار الآثار الجعفرية) ص ٤٥٢، ٤٥٣.
ـ الشيرازي، «الكواكب المضية للشيعة المرضية» (مخطوط) الورقة ٥، ٢٦.

٢/٣٠]، فالله تعالى قد جعل الخلافة في الأرض للإنسان الذي يتصور منه الفساد، دون الملائكة الأطهار الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ويروي الطبرسي ـ وهو شيخ الإمامية في القرن السادس الهجري ـ في تفسيره لهذه الآية أنه «إنما سمى الله تعالى آدم خليفة لأنه جعل آدم وذريته خلفاء للملائكة، لأن الملائكة كانوا من سكان الأرض»(١).

أما دعواهم أن غير المعصوم يعتبر ظالماً، وبالتالي فهو غير مستحق للإمامة، فغير صحيح، فلا يلزم أن يكون غير المعصوم ظالماً، فالظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة، مع عدم التوبة والإصلاح(٢).

وقولهم إن نصب الإمام لانقياد الأمة ورواج أحكام الله تعالى لا يستلزم عصمته، كما لا نسلم أنه ينصب لتعليم الناس المعارف الإلهية، فإن المعلوم يشترك في تحصيلها الكل، والإمام لا يولد عالماً ولا يوحى إليه، ولكنه متعلم، وطريق تعلم غيره كتعلمه من غير فرق.

ثم إن عمل الإمام كعمل القضاة والولاة، مع فارق في شمول الاختصاص وهؤلاء لا يلزم أن يكونوا معصومين، فكذلك الإمام، ومثل هذا المنطق حدا بهؤلاء إلى القول بعصمة الولاة والقضاة، وكل مترشح لأمر من الأمور من جهة الإمام، حتى أورد عليهم الحارس والمتعسس والبواب، إذ لزم القول بعصمتهم بناء على قولهم(٣).

٢ ـ ظهور المعجزة على يده:

ترتب على قولهم باشتراط العصمة في الإمام شرط آخر، وهو أن يتحقق ظهور المعجزة على يديه كإشارة تدل على أنه إمام مفروض الطاعة، ولكي يعلم بها صدق المدعي فيما يدعيه ونقول: إن ما بني على الباطل باطل، فإذا انتفى

---

(١) الطبرسي: أبي علي الفضل بن الحسن، «مجمع البيان في تفسير القرآن العظيم»، الجزء الأول (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م) ص ١٦٢.
(٢) الجرجاني، «شرح المواقف»، الجزء الثامن ص ٣٥١.
(٣) الغزالي، «فضائح الباطنية» ص ١٤٣، ١٤٥.

القول بالعصمة، كذلك إذا بطلت المماثلة بين الإمامة والنبوة[1]، فإن اشتراط تحقق المعجزة يغدو ضربا من اللغو والعبث.

وبالوقوف على مجمل الشروط التي اشترطها الشيعة في الإمام، فإنه يتبين لنا أن هذه الشروط ترجع إلى اعتبارهم الإمامة من أصول الدين لا من فروعه، باستثناء ذلك الشرط المتعلق بالسلالة الخاصة، وهو أن يكون الإمام من نسل علي، رضي الله عنه، فهذا الشرط لا يرجع إلى ذلك الأصل.

---

(١) يرى هؤلاء أن كلا من النبوة والإمامة لطف، فالنبوة لطف خاص، والإمامة لطف عام، وليست عصمة الإمام بأقل أولوية من عصمة الرسول؛ لأن انتفاء العام أكثر شراً من انتفاء الخاص.
راجع د. أحمد محمود صبحي، «نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية» ص ١١٦.

المبحث الثاني

شروط رئيس الدولة في النظم الدستورية الوضعية

تفاوتت الدساتير المختلفة للدول فيما بينها في استيعاب هذه الشروط، فمنها المقل ومنها المكثر، ولكنها تلتقي في عدة شروط، وتختلف في أخرى، ومن ذلك:

١ ـ الجنسية:

قد يكون هذا الشرط موضع اتفاق بين الدساتير المختلفة، ومقتضاه أن يتمتع رئيس الدولة بجنسية الإقليم أو الدولة التي يُرَشَّحُ لرئاستها، غير أنه اختلف في توسيع دائرة هذه الجنسية: هل تشمل أصوله أم لا؟ ثم ما هي الدرجة التي يتوقف عندها الشرط في الأصول؟

فمن الدساتير ما اقتصر على أن يكون الرئيس مولودا في الدولة متمتعاً بجنسيتها، ومن ذلك:

الدستور الأمريكي الذي ينص على:

١ ـ أن يكون أمريكياً بالولادة.

٢ ـ أن يكون قد أقام في الولايات المتحدة مدة أربع عشر سنة[1].

---

(١) هاملتون. ماديسون. جاي، «الدولة الاتحادية» (بيروت: مكتبة الحياة ١٩٥٩، ترجمة جمال محمد أحمد ص ٦٧٠).

ووفقاً للتعديل الرابع عشر لدستور الولايات المتحدة الأمريكية لم يعد للمواطنين بالتجنس الحق في تولي منصب رئيس الجمهورية، أو نائبه، وإن كان يسمح لهم بتولي أية وظيفة أخرى في الحكومة المركزية أو في الولايات أو في المقاطعة، وأصبح هذا الحق حكراً على المواطنين الأصليين بالولادة.

انظر: أوستن رني، «سياسة الحكم» (بغداد، المكتبة الأهلية، ١٩٦٤) ترجمة د. حسن علي الذنون ص ٢٢٧.

والدستور السوري لعام ١٩٥٣ الذي نص في المادة «٨٢» على ما يلي:

١ ـ يشترط في المرشح لرئاسة الجمهورية أن يكون:

أ ـ سوريا «بالولادة». ونصت المادة (٨٣) من دستور ١٩٧٣ في سوريا على أنه «يشترط فيمن يرشح لرئاسة الجمهورية أن يكون عربياً سوريًّا..».

وهناك دساتير أخرى اشترطت أن يكون لأبوين وجدين يحملان ذات الجنسية ومن ذلك:

في مصر: دستور ١٩٥٦ ـ المادة ١٢٠ التي نصت على أنه يشترط فيمن يُنْتَخَب رئيساً للجمهورية أن يكون مصرياً من أبوين وجدين مصريين.

والدستور التونسي لعام ١٩٥٩ الذي نص في الفصل ٣٩ على ما يلي:
« الترشيح لمنصب رئاسة الجمهورية حق لكل تونسي مولود لأب وجد تونسيين، ثلاثتهم تونسيون بدون انقطاع...».

واكتفت بعض الدساتير بقصر درجة الأصول على الآباء فقط، ومن ذلك دستور الجمهورية العربية المتحدة المؤقت الصادر في مارس سنة ١٩٦٤ الذي نص على أنه يشترط فيمن ينتخب رئيساً للجمهورية أن يكون مصرياً من أبوين مصريين.

وكذلك المادة ٤١ من الدستور العراقي الصادر سنة ١٩٦٤ التي تقول: «يشترط فيمن يكون رئيساً للجمهورية أن يكون عراقياً من أبوين عراقيين، ينتميان إلى أسرة تسكن العراق منذ سنة (١٩٠٠) شمسية على الأقل، وكانت تتمتع بالجنسية العثمانية».

وهذا التشدد في إسباغ الجنسية على أصول الرئيس أسوة به، مرجعه إلى ضمان ولاء رئيس الدولة لبلده ولاءً تامًّا[١].

---

(١) سليمان الطماوي، «مبادىء الدستور المصري والاتحادي» (دار الفكر العربي، ط، ١٩٥٨) ص ٢٩٤.

٢ ـ السن :

لم تكتف الدساتير بالنص على شرط البلوغ بالنسبة لرئيس الجمهورية، ولكنها ـ لاعتبارات تتعلق بخطورة المنصب ـ اعتمدت سن الرشد، بعد أن يكون الفرد في هذه المرحلة قد خبر الأمور، وأغنته التجارب.

فمثلاً نص الدستور الأمريكي في الفقرة الأولى من المادة الثانية: «ولا يحل لأحد أن يشغل هذا المنصب ما لم يكن قد بلغ الخامسة والثلاثين من عمره».

وفي الدستور المصري لعام ١٩٥٦ نصت المادة ١٢٠ على ذلك بقولها: «ولا تقل سنه عن خمس وثلاثين سنة ميلادية». وبمثل ذلك قضى الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة الصادر في مارس سنة ١٩٦٤.

وهنالك دساتير أخرى جعلت السن أربعين سنة ميلادية، ومن ذلك الدستور السوري لعام ١٩٧٣ في المادة ٨٣، حيث اشترطت في المرشح لرئاسة الجمهورية أن يكون «متماً الأربعين عاماً من عمره». والدستور العراقي الصادر سنة ١٩٦٤ في المادة (٤١) التي تقول: «وألا يقل عمره عن أربعين عاماً». والدستور التونسي في الفصل (٣٩)، والدستور المصري لعام ١٩٧١ في المادة ٧٥.

ومنها ما اشترط بلوغه الخمسين عاماً كالدستور الإيطالي الصادر سنة ١٩٤٧، حيث نص في المادة (٨٤) على ما يلي: يجوز لكل مواطن بلغ سن الخمسين كاملة، ومتمتعاً بالحقوق المدنية والسياسية أن يُنْتَخَبَ رئيساً للجمهورية.

هذا في الدول الجمهورية، أما الدول الملكية، فإنها لا تشترط سنًّا معينة لوراثة العرش وإنما تشترطه لممارسة سلطاته الدستورية، وتجعل معظم هذه الدساتير هذه السن (١٨) عاماً[1].

٣ ـ التمتع بالحقوق المدنية والسياسية :

بهذا قضت المادة (١٢٠) من دستور سنة ١٩٥٦ بمصر المشار إليها، فقد

(١) كما ورد في الدستور الأردني لعام ١٩٥٢ في المادة (٢٨).

أضافت إلى شرط الجنسية: «وأن يكون متمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية. وكذلك الدستور العراقي لعام ١٩٦٤ في المادة (٤١)، والدستور التونسي لعام ١٩٥٩ في الفصل (٣٩). والدستور السوري لعام ١٩٧٣ في المادة (٨٣).

ويبدو لي أن اشتراط هذا الشرط يقوم مقام النص على حسن السلوك إذ أن افتقاد الفرد حقوقه المدينة والسياسية ينُمُّ عن سيرة سيئة وسلوك رديء.

٤ ـ الذكورة:

قليلة هي تلك الدساتير التي تناولت بشكل صريح النص على هذا الشرط، ذلك أن الاتجاه العام للمساواة بين الذكر والأنثى في الحقوق المدنية والسياسية ـ إن لم يكن جعلهما على قدم المساواة في حق الترشيح لهذا المنصب ـ فإنه، على الأقل، جعل كثيراً من الدساتير صامتة عن أن تفصح بمثل هذا الشرط.

ومن الدساتير التي تناولت بشكل صريح عدم جواز ترشيح المرأة لرئاسة الدولة: الدستور الأردني لعام ١٩٥٢ في المادة (٣٨) التي وردفيها: «وتكون وراثة العرش في الذكور من أولاد الظهور». والدستور السوري الذي نص في المادة (٨٢) ـ البند الثاني ـ على أنه «لا يقبل ترشيح المرأة لرئاسة الجمهورية»[١].

ووقف الدستور المصري لعام ١٩٥٦ في المادة (١٢٠) صامتاً حيال هذا الشرط، فهل معنى ذلك أنه يُتَاحُ للمرأة أن ترشح نفسها؟ يمكن أن يقال: «إن الكلام قد جاء بصيغة المذكر، ولهذا وجب أن يكون الرئيس دائما ضمير المذكر، ومع ذلك فإن الفقهاء الفرنسيين يعترفون بأن المنصب ليس قاصرا على الرجال»[٢].

والذي نراه، كما يراه آخرون من أساتذة القانون الدستوري، أنه ينبغي أن

---

(١) خلافاً لما يذكره الدكتور سليمان الطماوي في مؤلفه «السلطات الثلاث» من قوله: «لم يرد في الدساتير العربية شيء بخصوص شرط الجنس»، «بالنسبة إلى رياسة الدولة» ص ١٥٤.

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمي، «الدستور المصري» (منشأة المعارف بالاسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٨). ص ٢٤١.

يرجع في هذا إلى نص المادة (٣) من الدستور، والتي تقتضي بأن «الإسلام دين الدولة». ويمكن تخريج حظر ترشيح المرأة لهذا المركز منها، ذلك أن الفقه الإسلامي يجمع على عدم جواز تولية المرأة الخلافة وهذا الفهم ينطلي على كافة الدساتير العربية الأخرى التي أغفلت النص على هذا الشرط[١].

ومما يقوي هذا المعنى ما أوردته المادة (١١) من دستور جمهورية مصر العربية لعام ١٩٧١، والتي تقول: «تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع، ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية».

٥ ـ الدين:

جرياً على التقاليد السائدة في المجتمع الغربي، اشترطت بعض الدساتير الأوروبية أن يكون الرئيس منتمياً إلى دين أو مذهب ديني معين، فنجد أن الدساتير السويدية والنرويجية والدانمركية والإنجليزية تشترط أن يكون الملك إنجيليّاً[٢].

أما في الدساتير العربية، فقد التقت على اشتراط أن دين الدولة الإسلام، فيما عدا دستوري سوريا ولبنان، أما الدستور السوري لعام ١٩٧٣ فقد اكتفى في المادة الثالثة بالنص على:

١ ـ دين رئيس الجمهورية الإسلام.

٢ ـ الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع.

وأما الدستور اللبناني، فلم ينص على ذلك ـ باعتبار وضعه الخاص ـ ولكنه نص على أنه ـ بصورة مؤقتة، والتماساً للعدل والوفاق ـ تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة، وفي تشكيل الوزارة، دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة (المادة ٩٥). وقد سارت الأمور من الناحية الواقعية على تعيين رئيس الجمهورية من الطائفة المارونية، ورئيس الوزارة من الطائفة السنية، ونائبه

---

(١) د. سليمان الطماوي، «مبادىء القانون الدستوري المصري والاتحادي» ص ٢٩٤، ٢٩٥ وكذلك د. مصطفى أبو زيد فهمي، المرجع السابق ص ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) د. صلاح الدين دبوس، «الخليفة ـ توليته وعزله ـ»،(الاسكندرية،مؤسسة الثقافة الجماعية) ص ٢٨١.

من الطائفة الأرثوذكسية، ورئيس مجلس النواب من الطائفة الشيعية[1].

ولم تكتف بعض الدساتير الإسلامية بالنص على اشتراط الإسلام في رئيس الدولة، وانما ألحقت بذلك قيوداً أخرى، ومن ذلك:

١ ـ اشتراط أن يكون من أبوين مسلمين، كما ورد في الفقره (هـ) من المادة (٢٨) من الدستور الأردني لعام ١٩٥٢، حيث قالت: «يشترط فيمن يتولى الملك أن يكون مسلماً عاقلاً مولوداً من زوجة شرعية، ومن أبوين مسلمين».
وهو وارد كذلك في الدستور الملكي الليبي في المادة (٤٥)، والدستور الكويتي لعام ١٩٦٢ في المادة (٤).

٢ ـ اشتراط الالتزام بالأحكام الإسلامية: ـ ورد هذا في نص المادة (٤١) من الدستور العراقي لعام ١٩٦٤ حيث قالت: «وأن يكون مسلماً ملتزماً بالشعائر الدينية». وكذلك الحال في القانون الأساسي للحجاز الصادر سنة ١٩٢٦ في المادة (٥)، والتي ذكرت أن «جلالته مقيد بأحكام الشرع الحنيف».

٣ ـ اشتراط الانتماء لمذهب فقهي معين: كما عليه الحال في الدستور الأفغاني الصادر عام ١٩٦٤ حيث نص في المادة (٨) على أنه «يجب أن يكون الملك من رعايا أفغانستان ومسلما وحنفي المذهب».

٦ ـ الانتماء (أو عدم الانتماء) لأسرة معينة:

أما اشتراط الانتماء لأسرة معينة، فذلك دأب الأنظمة الملكية عموماً، سواء في المجتمع الغربي أو العربي. ومرد ذلك عائد إلى أوضاع تاريخية خاصة بهذه الدول.

فنجد أن الملك في هولندا من أسرة أورانج ناسو، والملك في إنجلترا من أسرة جورج هانوفر، والملك في بلجيكا من أسرة ساكس كابورج، والملك في السويد من أسرة برنادوت، وجراندوقية لوكسمبورغ من أسرة ناسو[2].

---

(١) صبحي المحمصاني، «الأوضاع التشريعية في الدول العربية» (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥) ص٤٨٣.
(٢) صلاح الدين دبوس، المرجع السابق ص ٢٨١.

هذا وتجعل الأنظمة الملكية العربية، شرط النسب سائراً على أساس مبدأ الوراثة الشرعية ضمن نطاق الأسرة الواحدة، ولا يخرج منها إلى غيرها.

فقد ورد في القانون رقم ٣ لسنة ١٩٤٧ - في الأردن - وهو المسمى «الدستور الأردني»: «مادة ٢٢ - أ -: مع مراعاة أحكام هذا القانون، تناط السلطة التنفيذية بالملك عبدالله بن الحسين، وبورثته الذكور من أولاد الظهور من بعده، كما سيأتي بيانه في الفقرة التالية.

ب - مع مراعاة أحكام الفقرتين (جـ) و(د) من هذه المادة، يكون الوارث للعرش، عند وفاة صاحب العرش، أكبر أبنائه سِنّاً على خط عمودي فإذا لم يكن لمن له ولاية الملك عقب، كانت الولاية إلى أكبر إخوته، وإذا لم يكن له إخوة فإلى أكبر أبناء إخوته، وهكذا للأعمام ومن بعدهم من الذكور، وفقاً لأحكام الوراثة الشرعية، وإذا - لا سمح الله - توفي آخر ملك بدون وارث على نحو ما ذكر، يرجع الملك إلى من يختاره مجلس الأمة من سلالة مؤسس النهضة العربية، الملك حسين بن علي رحمه الله[1].

وهكذا في الدستور الكويتي (م٤): «الكويت إمارة وراثية في ذرية المغفور له مبارك الصباح». والدستور المغربي - الفصل العشرون -: «إن عرش المغرب وحقوقه الدستورية تنتقل بالوراثة إلى الولد الذكر الأكبر سناً من سلالة جلالة الملك الحسن الثاني..».

وإذا كان ما تقدم من مواد دستورية، يتصل بطرق التولية، فإن من الواضح أن هذه المواد تشترط انتماء رئيس الدولة إلى أسرة معينة.

هذا ولا تذهب الأنظمة الجمهورية إلى اشتراط هذا الشرط، بل إننا نجد - على العكس من ذلك - بعض الدساتير تذهب إلى النص على ألا يكون رئيس الدولة منتميا إلى أسرة معينة.

---

(١) هذا وقد طرأ تعديل على وراثة العرش في الأردن عام ١٩٦٣ حين عين الملك حسين أخاه ولياً للعهد بدلاً من أبنه الطفل عبدالله.
الأمير عبدالله لا يتولى العرش، لأنه ليس من أبوين مسلمين، إذ أن أمه ليست مسلمة.
وكذلك طرأ تعديل على القانون في (السبعينات) ينص على أن يتولى الأمير حسن العرش ثم يأتي من بعده الأمير علي بن الحسين والذي هو من أبوين مسلمين.

ومن ذلك دستور مصر لعام ١٩٥٦ الذي نص في المادة (١٢٠) على «ألاَّ يكون منتمياً إلى الأسرة التي كانت تتولى الملك في مصر». أما في دستور سنة ١٩٦٤ ودستور سنة ١٩٧١ بمصر فقد سقط هذا الشرط، بعد أن زال الخوف من هذا الاحتمال، إذ زالت دولتهم نهائياً، ولم يعد لهم وجود[١] وهذا الشرط وقائي قصد به تأمين الجمهورية، حتى لا تتكرر حادثة لويس نابليون المشهورة في فرنسا على حد تعبير بعضهم[٢].

٧ ـ ألا يكون متزوجاً من أجنبية:

ورد هذا الشرط في القليل من الدساتير، ومنها الدستور العراقي لعام ١٩٦٤ في المـادة (٤١)، فقد ورد فيها «وألاَّ يكون متزوجاً من أجنبية، وتعتبر المرأة العربية التي من أبوين وجدين عربيين عراقية لهذا الغرض». وورد في الفقرة الثانية من المادة (٧١) من الدستور الصومالي الصادر سنة ١٩٦٠ ما يلي: «لا يجوز أن يكون الرئيس متزوجاً أو يتزوج أثناء مدة رئاسته من سيدة ليست من أصل صومالي».

ويلاحظ أن الدستور المصري جاء خلواً من هذا الشرط، بالرغم من أنه اشترط في كثير من الموظفين ممن هم دون رئيس الجمهورية أو رئيس مجلس الوزراء، وذلك كالموظفين في السلكين الدبلوماسي والقنصلي.

فقـد نصت المادة (٤٢) من القانون رقم ١٦٦ لسنة ١٩٥٤ على تنظيم

---

(١) د. محمود حلمي، دستورنا الجديد ما أقر وما أضاف (بحث منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة، مستخرج من العدد الأول، السنة السابعة عشرة ص ٥١).

(٢) سليمان الطماوي، «مبادىء القانون الدستوري المصري والاتحادي» ص ٢٩٤. وأصل هذه الحادثة أن الدستور الفرنسي لعام ١٨٤٨ كان ينص على أن يكون انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة الشعب مباشرة، لمدة أربع سنوات، فاختار الشعب لويس نابليون ـ ابن أخي نابليون بونـابـرت ـ رئيساً للجمهورية، ولكن لويس نابليون أصيب بالغرور لحيازته على ثقة الشعب، مما دفعه إلى الاستبداد، فحل المجلس التشريعي، وألغى الدستور، وأعلن قيام الامبراطورية الثانية سنة ١٩٥٢، ونصب نفسه امبراطوراً لمدى الحياة.

انظر: ثروت بدوي، «النظم السياسية» (القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٧٢). ص ١٩٧.

السلكين الدبلوماسي والقنصلي، على أن «يعتبر مستقيلاً من وظيفته من يتزوج من أعضاء السلكين الدبلوماسي والقنصلي بغير مصرية». كذلك تقضي المادة (١٠٨) من القانون ٣٢ لسنة ١٩٥٩ في شأن الخدمة والترقية لضباط القوات المسلحة بأن «لا يجوز للضابط الزواج من أجنبية، ولكن يجوز له بإذن خاص من القائد العام للقوات المسلحة (وزير الحربية) أن يتزوج من رعايا الدول العربية، على أن يكون والد الزوجة عربي النشأة». ويعتبر الضابط مستقيلاً من وظيفته إذا تم الزواج في وقت السلم، أما في وقت الحرب، أو عند إعلان التعبئة، فيعاقب الضابط بالحبس، بالإضافة إلى ما هو مقرر في الحالة الأولى[1].

والمقصود بهذا الشرط هو الحفاظ على أسرار الدولة من أن تكشف من غير مؤتمن كالأجنبي.

مقارنة بين شروط رئيس الدولة في الفكر الإسلامي والنظم الدستورية الوضعية:

لدى استعراضنا هذه الشروط على صعيدي الفكر الإسلامي والنظم الوضعية، يمكننا أن نخرج بالملحوظات التالية:

١ ـ إن الشروط التي أوردها فقهاؤنا أوسع نطاقاً وأشمل من نظائرها في النظم الدستورية الوضعية، وهي تكرس بقوة ضرورة أن يكون الخليفة مرصوداً لخدمة هذه الشريعة الربانية، ونلمس الأمر نفسه بشكل أخف على صعيد بعض النظم الدستورية الأخرى، بل إن من هذه النظم ما يفسح المجال لأشخاص تتعارض عقائدهم مع الأيديولوجية السائدة، فمن الممكن مثلاً أن يصل قادة الأحزاب الشيوعية في فرنسا وإيطاليا إلى مركز رياسة الدولة في البلدين، اذا توافرت الظروف الاجتماعية التي تقف حتى الآن عقبة كؤوداً في طريق وصول هذه الأحزاب إلى مركز السلطة في هذه البلدان[2].

---

(١) د. محمود حلمي، «نظام العاملين المدنيين بالجهاز الإداري بالقطاع العام» (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٧٤) ص ٣٤٥.

(٢) د. صلاح الدين دبوس، «الخليفة ـ توليته وعزله ـ» ص ٢٨٤.

٢ ـ يتراءى لنا أن هنالك شرطاً مهماً أغفله الفقه الدستوري الحديث، وهو العدالة، بينما وجدنا تأكيداً عليه في الفقه الإسلامي، يقول الدكتور عبدالحميد متولي: «إنه لمما يثير الدهشة أن ننظر إلى الفقه الوضعي، في العصر الحديث، فلا نجد فيه ذكراً للعدالة، اللهم إلا بصدد الكلام عن القضاء، حيث نجد كلمة القضاء وكلمة العدل تعبر عنهما بالافرنجية كلمة واحدة «Justice»»[1].

ولربما استغنى الفقه الدستوري عن هذا الشرط بإيراد شرط آخر يتحقق به قسط من العدالة الظاهرية، بمعناها غير الشرعي، وهو التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، الذي يزكيه بالتالي لتولي رئاسة الدولة.

٣ ـ لم يشترط الفقه الإسلامي شرط الجنسية، فهذا الشرط يتفق مع النزعة القومية والإقليمية، أما رسالة الإسلام فهي أممية عالمية تأبى التقوقع داخل حدود إقليمية ضيقة.

٤ ـ اشترط الفقه الإسلامي الذكورة بالإجماع، ولكن هذا الشرط موطن خلاف في النظم الدستورية، فمنها ما ترك النص عليه اقتناعا بأهلية المرأة لتولي رئاسة الدولة كما في كثير من الدساتير الغربية، ومنها ما تركه اكتفاء بما قررته دساتيرها من اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً للتشريع، كما في معظم الدساتير العربية.

---

(١) د. عبدالحميد متولي، «مبادىء نظام الحكم في الإسلام» ص ٦٩٦، ٦٩٧.

الفرع الثاني
طرق تولية رئيس الدولة
المبحث الأول
طرق تولية الخليفة

تأتي أهمية هذا المبحث من تلك العلاقة التي يرتبها فقهاؤنا بين طرق انتهاء ولايات الحكام وطرق توليتهم، حيث إن الارتباط قائم بين المسألتين سلباً وإيجاباً، كما سيتضح لنا ذلك لدى حديثنا عن طرق انتهاء ولايات الحكام، وعليه، فإننا سنشرع في تبيان هذه الطرق تباعاً وكما عرضها الفقه الإسلامي.

١ ـ اختيار أهل الحل والعقد:

لدينا ههنا مفهومان بحاجة إلى بيان، أحدهما مضاف إلى الآخر، فنبدأ بالمضاف إليه:

أ ـ أهل الحل والعقد:

يطلق الماوردي على هؤلاء اسم «أهل الاختيار»، حيث يشير إلى أنه إذا شغر مركز الإمامة تميز من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار، والثاني أهل الإمامة[١].

ويمكن التعبير عن أهل الاختيار بلغة العصر بأنهم «الناخبون»، أما أهل الإمامة فهم من يسمون «المرشحين»[٢] ومن هذا الاعتبار، وجدنا علماءنا يمنعون الرجل من أهل الحل والعقد، أن يعقد الخلافة لنفسه. فكما أن الإنسان

(١) الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ٥.

(٢) محمد أحمد خلف الله، «القرآن والدولة» (مكتبة الأنجلو مصرية) ص ١٤٣.

يملك العقد على وليته لغيره، ولا يملك العقد عليها لنفسه، وكذلك العاقد على سلعته يملك عقد بيعها على غيره، ولا يملك عقد بيعها على نفسه، فكذلك الحال هنا[1].

وقد أثار فقهاؤنا حول أهل العقد والحل مسائل ثلاثة:

المسألة الأولى: التعريف بأهل الحل والعقد:

يذكر النووي أن أهل الحل والعقد هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة، لأن الأمر ينتظم، بهم ويتبعهم سائر الناس[2].

ويعرض القلقشندي في صك بيعة كتبها تعريفاً بهم، فيقول إنهم «من القضاة والعلماء، وأهل الخير والصلحاء، وأرباب الرأي والنصحاء»[3].

ومثل هذا التعريف يضع أهل الحل والعقد في النظام الإسلامي، في الموضع الذي يحتله أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية المعاصرة، والتي تخول بانتخاب رئيس الجمهورية في الدول التي تركت حق انتخاب الرئيس للمجلس، لا الانتخابات المباشره[4]. ولكن هنالك فارقاً بين هاتين الهيئتين، ذلك أن مجلس النواب هو مصدر القوانين في النظم الدستورية، بعكس ما هو عندنا في الإسلام، ثم إن قرارات المجلس تقوم على مبدأ الأكثرية في الموافقة عليها بينما نجد هذه المسألة قابلة للنقاش في الإسلام[5].

وأعتقد أن عدم التحديد الكافي لأهل الحل والعقد يرجع إلى طبيعة العصر الذي عاشه فقهاؤنا، حيث لم يكن التنظيم الإداري في الدولة بمثل الدقة التي تستدعيها ظروف هذا العصر، وبالتالي فإنه لا مجال للطعن فيما قدموا من تعريف بهم، بحجة عدم الوضوح.

---

(١) الباقلاني، «التمهيد في الرد» نقلاً عن: يوسف إيبش، المرجع السابق ص ٥٠.

(٢) الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» ـ الجزء السابع (مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م). ص ٤١٠.

(٣) القلقشندي، «صبح الأعشى»، الجزء الثاني ص ٧.

(٤) ظافر القاسمي. «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ»، الجزء الأول ص ٢٣٤.

(٥) د. محمد يوسف موسى، «نظام الحكم في الإسلام» ص ٧٩، ٨٠.

المسألة الثانية: شروط أهل الحل والعقد:

اشترط علماؤنا في هذه الهيئة شروطاً ذاتية أهمها:

١ ـ العدالة الجامعة لشروطها، وقد تقدم تفسير العدالة في شروط الإمام.

٢ ـ العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

وظاهر عبارة الماوردي هذه أن الاجتهاد ليس بشرط، ومع ذلك فإن أبا يعلى الفراء[1] والبغدادي عَبَّرا عن أهل الحل والعقد باسم «أهل الاجتهاد»، مما يشير إلى أن الاجتهاد شرط فيهم، ويفهم من كلام بعضهم أن الاجتهاد في الشرع شرط في مجموعهم لا في كل فرد منهم، فقد قال في الروضة: «وأصلها أنه يشترط أن يكون فيهم مجتهد»[2].

ويرى الدكتور محمد ضياء الدين الريس أن هنالك هيئتين مستقلتين تعرف كل منهما بأهل الحل والعقد، الأولى تناولها الفقهاء، وهي «هيئة سياسية»، ولا يشترط في أعضائها أن يكونوا مجتهدين، والثانية تناولها الأصوليون، وهي «هيئة تشريعية» لا بد من تحقق شرط الاجتهاد في أعضائها[3].

ونحن نرجح معه عدم اشتراط الاجتهاد فيهم، ولكنا لا نمضي معه في قوله إن الهيئة الأولى لم يشترط فقهاؤنا الاجتهاد في أعضائها، فقد تقدم معنا من قليل آراء بعضهم بهذا الصدد.

٣ ـ الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أصلح للإمامة وأقدر على تصريف شؤونها[4].

والذي يبدو أن هذه الشروط ترتبط أساساً بكيفية الاختيار السليم للإمام،

---

(١) أبو يعلى الفراء، «الأحكام السلطانية» ص ٣.

(٢) القلقشندي، «مآثر الإنافة»، الجزء الأول ص ٤٥.

(٣) د. محمد ضياء الدين الريس، «النظريات السياسية الإسلامية» ص ١٧٨، ١٧٩.

(٤) الصنعاني، «تتمة الروض النضير» ـ الجزء الخامس، ص ١٧، ١٨، وحاشية الدسوقي على «الشرح الكبير» ـ الجزء الرابع ص ٢٧٣.

ومن ثم فإنها ليست من الجمود بحيث لا يسوغ العدول عنها، وإنما هي مسألة اجتماعية سياسية تخضع للتغيرات البيئية في المجتمع الإسلامي.

المسألة الثالثة: عدد أهل الحل والعقد:

اضطربت أقوال فقهائنا في هذه المسألة أيما اضطراب، وتعددت دوائر آرائهم ضيقاً واتساعاً، ويمكن إجمال آرائهم فيما يلي:

١ ـ إنه لا بد من تحقق إجماع الأمة على الإمام: وهذا هو رأي هشام بن عمرو الفوطي والأصم[١]، والكرامية أتباع محمد بن كرام[٢]. والفضل الرقاشي، وأبو شمر، وغيلان بن مروان[٣].

ومع أن الدافع على هذا القول هو غمز إمامة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، بدعوى أن الأمة لم تجمع عليه، إلا أنه ـ من جانب آخر ـ يبرز دور الأمة بكافة فئاتها بشكل واضح، دون اشتراط صفات محددة في الفرد ولولا التعنت الظاهر في اشتراط الإجماع من كافة أفراد الشعب، لكان لهذا الرأي وزن خطير، ولكن أنصار هذا الرأي قد وقعوا في خطأ آخر ترتب على قولهم هذا، وهو قولهم: إن الإمامة لا تعقد في أيام الفتنة، وذلك أن إجماع الأمة متعذر في هذه الحالة، وقد كان أولى بهم أن يعكسوا منطقهم، ذلك أن من أكثر مبررات نصب الإمام وجود الفتنة.

٢ ـ لا بد من إجماع فضلاء الأمة في أقطار البلاد، والقائلون بذلك اختزلوا إجماع الأمة ليكون إجماعاً لفضلائها، قال أحمد في رواية إسحاق بن إبراهيم: «الإمام الذي يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه كلهم يقول: هذا إمام، وظاهر هذا أنها تنعقد بجماعتهم[٤].

---

(١) الشهرستاني، المرجع السابق، الجزء الأول ص ٤٣.

(٢) الشهرستاني، المرجع السابق، الجزء الثاني ص ٢٢.
ـ البغدادي، «الفرق بين الفرق» ص ١٦٣، ١٦٤.

(٣) النوبختي، «فرق الشيعة» ص ٣٠.

(٤) أبو يعلى، «الأحكام السلطانية»، ص ٧ وهذا هو مذهب الزيدية كذلك. إلّا أنهم جوزوا أن تعقد البيعة بـ «اجتماع أهل الحل والعقد» في المصر الواحد، ذلك أنهم قالوا بجواز تعدد الأئمة.

وقد ناقش ابن حزم هذا الرأي فقال: أما من قال: ان الإمامة لا تصح إلا بعقد فضلاء الأمة في أقطار البلاد فباطل، لأنه تكليف ما لا يطاق، وما ليس في الوسع، وما هو أعظم الحرج، والله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، وقال تعالى: ﴿ومَا جَعَل عليكم في الدِّين مِنْ حَرجٍ﴾[1] [الحج: ٧٨].

والذي أراه أن هذا إن كان من العسر بمكان فيما مضى، فإنه لا يشكل عقبة في أيامنا هذه، مع التطور الهائل في سبل الاتصال على مستوى عالمي.

٣ ـ وقال آخرون: إنه يكفي عقد أهل البلد الذي يوجد فيه الإمام، ولا التفات إلى بقية الأمصار، إذ يلزمهم الموافقة إذا بلغهم خبر البيعة.

وقد راعى هذا الفريق تقاليد تاريخية محضة، دون الوقوف على سند شرعي يركنون إليه.

يقول الماوردي: «وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وانَّما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عُرْفاً لا شَرعاً، لسبق علمهم بموته، ولأنَّ من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده»[2].

٤ ـ واشترط آخرون عقد أربعين للإمامة، قياسا للإمامة على صلاة الجمعة، فكما أن صلاة الجمعة لا تنعقد بما دون الأربعين، فكذلك الإمامة، بل إنها أجل خطرا، وهذا الرأي هو لبعض علماء الشافعية[3] وهو ما أخذ به الدكتور

= انظر: الصنعاني: «تتمة الروض النضير»، الجزء الخامس ص ١٨، ١٩.

(١) ابن حزم، المرجع السابق ـ الجزء الخامس ص ٧، ٨.

(٢) الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ٦.

(٣) يقول أبو عبدالله الحسين بن الحسن بن محمد بن الحليم الحليمي الجرجاني الشافعي في كتابه «المنهاج»:
«فإن لم يكن لمن جمع شرائط الإمامة عهد من إمام قبله، واحتيج إلى نصب إمام للمسلمين، فاجتمع أربعون عدلاً من المسلمين، أحدهم عالم يصلح للقضاء بين الناس، فعقدوا لرجل جمع الشرائط التي يقدم ذكرها، بعد إمعان النظر والمبالغة بالاجتهاد، ثبتت له الإمامة ووجبت طاعته، وينبغي أن يبدأ العالم الذي بينهم بالعقد، ثم الذين ليسوا في العلم والرأي مثله» نقلاً عن: النويري «نهاية الأرب». السفر السادس ص ٣.

أحمد عبدالمنعم البهي، وذلك عند عدم وجود نظام معين يحدد مقدار العدد وكيفية التمثيل[1].

٥ ـ وقال آخرون: أقل ما تنعقد به الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة، ودليلهم على ذلك:

أ ـ إن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها، ثم تابعهم الناس فيها، وهؤلاء هم عمر بن الخطاب وأبوعبيدة بن الجراح، وأسيد بن حضير، وبشير بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة، رضي الله عنهم.

ب ـ إن عمر جعل الشورى في ستة ليعقدها أحدهم برضا الخمسة.

وقد رد على هذا الفريق بالآتي:

أ ـ إن عمر لم يقل إن تقليد الاختيار بأقل من خمسة لا يجوز، بل قد جاء عنه أنه قال: إن مال ثلاثة منهم إلى واحد، وثلاثة إلى واحد، فاتبعوا الثلاثة الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف، فقد أجاز عقد ثلاثة.

ب ـ إنَّ فِعْلَ عمر نفسه محض اجتهاد، وهو لا يلزم الأمة حتى يوافق نص قرآن أو سنة.

جـ ـ إن أولئك الخمسة قد تبرأوا من الاختيار وجعلوه إلى واحد منهم يختار لهم وللمسلمين من رآه أهلاً للإمامة، وهو عبدالرحمن بن عوف[2].

د ـ أما بيعة أبي بكر فإن من بايعه في الحال أكثر من خمسة، فما معنى القصر على خمسة؟.

٦ ـ واعتبر آخرون حضور أربعة للعقد، وهو مروي عن المعتزلة، فكما أن نصاب الشهادة في الزنا أربعة، فكذلك الإمامة.

٧ ـ وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين.

٨ ـ واكتفى آخرون بعقد واحد، وهو رأي أبي الحسن الأشعري، وقد استدل

---

(١) د. أحمد عبدالمنعم البهي. المرجع السابق ص ٢٠.

(٢) ابن حزم، المرجع السابق ـ الجزء الخامس ص ٩.

هذا الفريق على مذهبه بما يلي:

أ - قول العباس رضي الله عنه لعلي كرم الله وجهه: امدد يدك أبايعك، فيقول الناس: عم رسول الله ﷺ بايع ابن أخيه، فلا يختلف فيه اثنان.
ب - وقد قيل ان بيعة الصديق رضي الله عنه انعقدت ببيعة عمر وحده.
جـ - إن هذا حكم، وحكم الواحد نافذ[1].
واكتفاء هذا الفريق بعقد الواحد دون أية إضافة جملة عرضة للنقد، فقد قال ﷺ: «مَنْ أرادَ بَحْبوَبَةَ الجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الجَمَاعَةِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدِ، وهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أبعدُ». قال القاضي أبويعلى: إن في هذا الحديث دليلين:
أحدهما: أنه ندب إلى لزوم الجماعة، فاقتضى ذلك أنه غير مندوب إلى لزوم غير الجماعة، وهذا المعنى لا يوجد عند واحد.
والثاني: قوله إن الشيطان مع واحد وهو من الإثنين أبعد، وهذا موجود في عقد الواحد له[2].

ولذا، فإن الغزالي أضاف إلى هذا الرأي إضافة مهمة، حين اشترط وجود الشوكة مع هذا العاقد، فقد قال في بيعة الصديق: «ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب، لما انعقدت الإمامة، فإنَّ شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة، وانصراف القلوب إلى المشايعة»[3] وهذا ما نص عليه ابن تيمية كذلك إذ قال: «ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة»[4] كما اعتبر ابن خلدون الشوكة بالعصبية، حيث قال معلقاً على إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى: «الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على

---

(١) القلقشندي، «مآثر الإنافة»، الجزء الأول ص ٤٤.
- الماوردي، المرجع السابق ص ٧.
(٢) أبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين» نقلاً عن: يوسف ايبش، المرجع السابق ص ٢١٢.
(٣) الغزالي، «فضائح الباطنية» ص ١٧٦، ١٧٧.
(٤) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، الجزء الأول (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الأولى، ١٣٢١هـ) ص ١٤٢.

حل أو عقد، أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى؟»[1].

وبهذا استقام هذا الرأي، بمثل هذا التقييد، بعض الشيء غير أن قولهم: إن الإمامة تنعقد بواحد مطاع ما زال بحاجة إلى مراجعة، ذلك أن هذا الفريق يفصح عن أن الجمهور إذا رفض البيعة، . فإن البيعة لا تتحقق. وعليه فإن الأدنى إلى الفهم أن يكون دور الفرد عندهم هو دور الترشيح دون العقد.

ب ـ الاختيار:

انتهينا إلى أن هنالك مذهبين عريضين: جعل أحدهما تولية الخليفة حقاً لكل فرد في الأمة، وهو مذهب الإجماع المتقدم الذكر، وجعل الآخر ذلك حقاً لطائفة ـ أو هيئة أسموها «أهل الحل والعقد»، على خلاف في تحديد عددهم، وخلاف آخر في اعتبار من هو خارج هذه الهيئة في البيعة، فبينما يذهب الغزالي إلى اعتبارهم حيث تتوفر الشوكة، مضى آخرون إلى القول بأنه لا عبرة ببيعة العوام[2]، ويكتفي هؤلاء باعتبار بيعة العامة بيعة طاعة لا بيعة انعقاد.

ومن الملاحظ أن الطريقة التي سجلها الماوردي بهذا الصدد، والتي بنى عليها غيره، قد بنيت على اعتبارات تاريخية محضة، وكانت رصداً لواقع أكثر من كونها إلزاماً بتشريع، وقد كانت موضعاً للنقد بدعوى أنها لم تجعل الانتخاب حقاً لكل فرد، وقصرته على العلماء والرؤساء ووجوه الناس، علماً بأن الآيات القرآنية تشير في عمومها إلى أن ذلك حق عام، يقول تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى ٤٢/٣٨]، وإنَّ من أكبر الأمور تولية الخليفة، فينبغي أن تكون شورى بين المسلمين جميعاً، حتى إن من المعاصرين من ذهب إلى أن الطريق الوحيد الذي يعرفه الإسلام في اختيار رئيس الدولة الأعلى هو الانتخاب، مشيراً في ذلك إلى الانتخاب الشعبي[3] هذا في الوقت الذي انتقد

(١) ابن خلدون، «المقدمة» ص ٢٢٣، ٢٢٤.
(٢) الرملي، المرجع السابق، الجزء السابع ص ٤١٠.
– حاشية الشيخ ابراهيم الباجوري على شرح العلامة ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع في مذهب الإمام الشافعي الجزء الثاني (دار احياء الكتب العربية) ص ٢٥٢.
(٣) د. سليمان الطماوي، «التطور السياسي للمجتمع العربي» (دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٦١) ص ٦٣.

فيه بعضهم بيعة الخلفاء الراشدين بأنها لم تجرِ وفقاً للقواعد الديمقراطية.
وقد انتقد هذا المسلك من عدة نواح:

١ ـ أن الافتراض بأن الانتخاب الشعبي هو الصورة الوحيدة التي يعرفها الإسلام، مبني على ما ترسب في نفوس بعض المفكرين المعاصرين من أفكار فلاسفة الثورة الفرنسية[١].

٢ ـ إن الجماهير قابلة للتضليل والانقياد تحت توجيه الزعامات، وإن ضلال الجماهير يفوق ضلال الأفراد، وهذا النمط من الديمقراطية يسمح بوجود الأحزاب السياسية المتعارضة، مما يفضي إلى إيغار الصدور وتمزيق الصف، وهذا ما يأباه الإسلام[٢].

٣ ـ إن الحكم الديمقراطي ـ كما يقول أهل المنطق ـ جوهر وعرض، أما الجوهر فهو حرية المحكومين في اختيار حكومتهم. وأما العرض فهو نصوص الدساتير، وقوانين الانتخاب، وصناديق الاقتراع الخ.. وقد تتحقق الديمقراطية دون هذا الوسائل، وقد توجد هذه الوسائل ولا تتحقق الديمقراطية. وهكذا فإنَّ غمز بيعة الراشدين بأنها لم تقم على أساس صناديق الانتخاب، يقوم على النظرة للعرض دون الجوهر، فماذا كانت الصناديق والأوراق بالغة بالمبايعة فوق ما بلغته من الرضا والإقرار[٣].

٤ ـ ان افتراض بل فرض أسلوب محدد في إسناد السلطة، وبالصورة التي يعرضها أصحاب هذا الرأي، يحتم حجراً على العقل البشري في الاجتهاد، إضافة إلى أنه يحد من نشاط المجتمع البشري ويكبله.

وإذا كان الانتخاب الشعبي قد استهدف للنقد من واقع التجربة الإنسانية، فليس معنى ذلك أن الصورة الأخرى كانت أكثر سلامة في واقع الأمر، فإنَّ الاقتراح الذي يقدمه الماوردي في الاختيار قد أدى إلى شذوذ في التطبيق بعد

---

(١) د. مصطفى كمال وصفي، «المشروعية في النظام الإسلامي» ص ٧٦ ـ ٧٩.
(٢) محمد المهدي شمس الدين، المرجع السابق ص ١٤٣ ـ ١٤٥.
(٣) عباس محمود العقاد، «الديمقراطية في الإسلام» (دار المعارف بمصر، ١٩٦٤) ص ٧٤، ٧٥.

عن الأصل كثيراً.

وأخيراً فعلينا ـ ونحن بصدد عرض وجهة النظر الشرعية في مسألة الاختيار ـ ألا ننظر إلى ما اعتمده خلفاؤنا الأوائل باعتباره سوابق تاريخية دستورية، مع ملاحظة أن نهجهم كان متفقاً ومتّسِقاً مع طبيعة الدولة البسيطة والعصر الذي عاشوا فيه. كما يجب علينا، في الوقت ذاته، ألا ننظر إلى الاجراءات الانتخابية المعاصرة كهدف أسمى يطمح إليه الطامحون، متجهين بعين النقد إلى ما كان لدى الأولين من وسائل بدعوى عدم المماثلة مع صبغة العصر، فإنَّ لكل عصر مقتضياته، وقد تختلف الوسائل بين عصر وعصر، لكن المحصلة النهائية هي إبراز مدى حرية الأفراد في الاختيار، دون التعلق بالقشور، والذي يقدر أي الوسائل أكثر ملاءمة، هو مستوى الوعي العام لدى المجتمع المسلم، الذي يملك أن يختار أي وسائل الاختيار أجدى.

٢ ـ النص:

هذه هي الطريقة التي أخذت بها طوائف الشيعة في إسناد السلطة، على خلاف بينها في كيفيتها، وفيمن تكون.

أما الروافض فقالوا إن رسول الله ﷺ نصَّ على علي بن أبي طالب نصاً جلياً، وأن الصحابة بعده اتفقوا على ظلمه وانتزاع حقه، وكفَّروا الصحابة نتيجة لذلك.

وذهبت الزيدية إلى القول بعدم النص الجلي، لكن علياً كان أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، وأحقهم بالأمر. ومن هؤلاء من شارك الروافض في اتهام الصحابة بالظلم والكفر، وهم الجارودية. ولكن بقية الزيدية على أن الصحابة لم يظلموه، لكنه طابت نفسه بتسليم حقه إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[1].

واختلفت الشيعة في توجيه الإمامة بعد علي رضي الله عنه:

(١) ابن حزم، المرجع السابق، الجزء الرابع. ص ١١١، والمرتضى: أحمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار». الجزء السادس (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٥م) ص ٣٧٥.

أما الكيسانية فقد ساقوها إلى ابنه محمد بن الحنفية، وساقها آخرون إلى ولديه الحسن والحسين. ثم من هؤلاء من أجراها في أولاد الحسن، فقال بعده بإمامة ابنه الحسن ثم ابنه عبدالله، ثم ابنه محمد، ثم أخيه إبراهيم الإمامين، وقد خرجا في أيام المنصور فقُتِلا في أيامه، ومن هؤلاء من يقول برجعة محمد الإمام.

ومنهم من أجرى الوصية في أولاد الحسين، وقال بعده بإمامة ابنه علي زين العابدين نصّاً عليه، ثم اختلفوا بعده: فقالت الزيدية بإمامة ابنه زيد وهم الزيدية.

أما الإمامية، فقالوا بإمامة محمد بن علي الباقر نصّاً عليه، ثم بإمامة جعفر بن محمد وصية إليه، ثم اختلفوا بعد في أولاده من المنصوص عليه، وهم خمسة: محمد وإسماعيل وعبدالله وموسى وعلي[1].

وبالنسبة لأحقية علي للخلافة، فإن الإمامية ـ على وجه الخصوص ـ طَفِقَتْ تبحث عن أدلة شرعية وعقلية تسند بها مذهبها، ومن ذلك:

١ ـ القرآن:

استدلوا على أحقية آل البيت بآيات منها:

ـ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً وإِبْرَاهِيم وَجَعَلْنا في ذُرِّيتهِمَا النُّبوَّةَ والكِتابَ فَمِنهُمْ مُهْتدٍ وَكثِيرٌ مِنهُمْ فَاسِقُون﴾ [الحديد ٢٦/٥٧].

ـ وقوله: ﴿إنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ ونُوحاً وآلَ إبْراهِيمَ وآل عمرانَ عَلى العَالمِينَ، ذُرِّيةً بَعضُها مِنْ بَعْضٍ واللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران ٣٣، ٣/٣٤].

ـ وقوله تعالى: ﴿قُلْ لا أسألُكُم عَلَيْهِ أجْراً إلاَّ المَوَدَّةَ في القُربَى﴾ [الشورى ٤٢/٢٣].

ـ وقوله: ﴿إنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أهْلَ البَيتِ وَيطُهِّرَكُمْ تَطهِيراً﴾[2]

(١) الشهرستاني، «الملل والنحل»، الجزء الأول. ص ٣٦ ـ ٣٨.
(٢) راجع مزيداً من هذه الآيات فيما يلي:
ـ الرسي: القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل، «تثبيت الإمامة» (مخطوط بدار الكتب =

[الأحزاب ٣٣/٣٣].

٢ ـ السنة:

رووا في هذا المقام أحاديث كثيرة أبرزها.

ـ قوله ﷺ في علي في حادثة غدير خم: «مَنْ كُنتُ مَوْلاهُ فَعَليٌّ مَوْلاهُ»[1].

ـ وقوله: «أنتَ مِنِّي بمنزِلةِ هارونَ مِنْ مُوسى، إلَّا أنَّه لا نَبِيَّ بعدي».

ـ ما رواه الجمهور من أن النبي ﷺ أمر الصحابة بأن يسلموا على علي بإمرة المؤمنين، وقال بأنه سيد المرسلين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين[2].

٣ ـ المعقول:

يقول عبدالحسين شرف الدين الموسوي: «العقل بمجرده يحيل على النبي ﷺ أن يأمر بالوصية، ويضيق منها على أمته، ثم يتركها في حال أنه أحوج إليها منهم، لأن له من التركة المحتاجة إلى القيم، ومن اليتامى المضطرين إلى الولي ما ليس لأحد من العالمين، وحاشا لله أن يهمل تركته الثمينة وهي شرائع الله وأحكامه.. على أن الوجدان يحكم بالوصية إلى علي، حيث وجدنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قد عهد إليه بأن يغسله، ويحفظه، ويجهزه، ويدفنه، ويفي دَيْنَهُ، ويبرىء ذمته، ويبين للناس ما اختلفوا فيه من بعده..»[1].

= المصرية رقم ٢٥٦٨٨ ب) الورقتان ٢٨، ٢٩.

(١) رواه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة. حديث حسن.

(٢) راجع مزيداً من هذه الأحاديث فيما يلي:

ـ الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، «تلخيص الشافي»، القسم الثاني من الجزء الأول ـ (النجف، مطبعة الآداب) حققه وعلق عليه السيد حسين بحر العلوم. ص ١٦٧ ـ ٢٢٢.

ـ العاملي: محمد بن الحسن بن علي بن الحسين الحر العاملي، «الجواهر السنية في الأحاديث القدسية» (النجف، مطابع النعمان، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م) ص ٢١٣ ـ ٢١٥.

والشيرازي، «الكواكب المضية»، الأوراق ٥، ١٥، ١٧.

وللرد عليها يراجع:

ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية» ـ الجزءان الثالث والرابع. والآلوسي، «مختصر ترجمة التحفة الاثني عشرية» ص ١٠٩ ـ ١٢٢.

دَيْنَهُ، ويبرىء ذمته، ويبين للناس ما اختلفوا فيه من بعده..»[1].

ويلتمس آخرون المبرر لذلك في أن العرب أمة ليست كغيرها من الأمم، فهي ذات طبيعة ضارية متمردة، فلو تُرِكَتْ لشأنها تتدبر أمورها بنفسها، فإنَّ ذلك سيؤدي إلى ارتدادها إلى جاهلية رعناء، فكان لا بد من تعيين الإمام بالضرورة[2].

وقد أجيب عن هذه الأدلة بما يلي:

١ ـ ليس في الآيات القرآنية دلالة على المقصود، وكل ما فيها أنها تبارك هذه الذرية المطهرة، ما دامت على النهج، ولنا في قوله تعالى: ﴿وإذ ابْتَلى إبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إنِّي جَاعِلُكَ للنَّاسِ إمَامَاً قالَ: ومن ذُرِّيتي؟ قالَ: لا يَنَالُ عَهْدي الظَّالِمينَ﴾، لنا في هذه الآية ما ينفي أن تكون الإمامة حكرا على هؤلاء، فقد يخرج من بينهم الظلمة الفجرة.

أمـا قوله تعالى: ﴿قُلْ لا أسْألُكمْ عَلَيْهِ أجْراً إلَّا المَودَّةَ في القُرْبَى﴾، فقد أُجيب عن الاستدلال بها بعدة انتقادات:

أ ـ إن هذه الآية مكية، ومعلوم أن علياً لم يتزوج إلا بعد غزوة بدر، فقد تنزلت قبل ميلاد الحسن والحسين، فكيف يفسر النبي الآية بوجوب مودة قرابة لم تخلق.

ب ـ إن التفسير لهذه الآية كما يقول ابن عباس: ليس معناها مودة ذوي القربى، لكن معنـاهـا: لا أسألكم يا معشر العرب أجراً، لكن أسألكم أن تصلوا القرابة بيني وبينكم، وذلك بعدم الاعتداء عليهم ـ في الحد الأدنى ـ حتى أبلغ رسالة ربي، والدليل على ذلك أن الآية جاءت بصيغة ﴿إلا المودة في القربى﴾ وليس بصيغة «إلا المودة للقربى أو لذوي القربى».

جـ ـ إنا نسلم أن علياً تجب مودته، ولكن ليس من الآية ما يلزم باختصاصه بالإمامة[3].

---

(١) عبدالحسين شرف الدين الموسوي، المرجع السابق ص ٢٤٧.

(٢) محمد المهدي شمس الدين، المرجع السابق ص ١٢٣ ـ ١٣٢.

(٣) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية» ـ الجزء الرابع ـ ص ٢٧ ـ ٢٩.

د ـ ثم إذا كان الإمامة بالقرابة، فهنالك من هو أدنى للرسول ﷺ من علي، ففي نقاش دار بين المأمون وبين علي بن موسى الرضا قال له: علام تدعون هذا الأمر؟ قال: لقرابة علي وفاطمة من رسول الله ﷺ. فقال له المأمون: إن لم تكن إلا القرابة، فقد خلف رسول الله ﷺ من أهل بيته من هو أقرب إليه من علي، وإن ذهبت إلى قرابة فاطمة من رسول الله ﷺ، فإنَّ الأمر بعدها للحسن والحسين وقد ابتزهما علي حقهما، وهما حيان صحيحان، فلم يجد علي بن موسى له جواباً[1].

٢ ـ أما بالنسبة للأحاديث، فأقوى هذه الأحاديث استدلالاً هو حديث غدير خم، وهو قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه» وقد أضاف الشيعة عليه: «اللهم وال من والاه» وهي موضوعة وقد أجيب عنه بما يلي:

أ ـ إن هذا الحديث حديث آحاد، وهو ليس حجة عندهم.

ب ـ إن صرف كلمة «مولى» بمعنى «الإمام» غير معهود لغة ولا شرعاً، وقد اشتبه عليهم الأمر، إذ صوَّرُوا «مولى» على أنها «أولى»، وهذا خطأ، إذ أن معنى مولى ينصرف على وجوه منها: الناصر، وابن العم، والمحب، والمكان والقرار بدليل قوله تعالى: ﴿مأوَاكُمُ النَّارُ هِي مَوْلاكُمْ﴾ [الحديد ١٥/٥٧]، والمعتق الذي ملك ولاؤه، والجار، والصهر، والحلف، وليس في هذه المعاني أن المولى إمام واجب الطاعة[2].

جـ ـ سلمنا أن مولى بمعنى «أولى» لكن لا نسلم أن المراد أنه أولى بالإمامة، بل بالاتباع والقرب منه، فهو كقوله تعالى: ﴿إنَّ أولى النَّاسِ بإبْراهِيمَ للَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران ٣/٦٨].

د ـ سلمنا أنه أولى بالإمامة، فالمراد المآل، وإلا كان هو الإمام مع وجوده ﷺ. ولا تعرض فيه لوقت المآل، فكان المراد حين يوجد عقد البيعة له، فلا ينافي حينئذ تقديم الأئمة الثلاثة عليه لانعقاد الإجماع حتى من علي على ذلك.

هـ ـ كيف يكون ذلك نصاً على إمامته، ولم يحتج به هؤلاء ولا العباس رضي

---

(١) ابن عبد ربه: أحمد بن محمد، «العقد الفريد» ـ الجزء الخامس (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م). ص ١٠٢.

(٢) الباقلاني، «التمهيد في الرد». (نقلا عن يوسف ايبش، «نصوص الفكر السياسي» ص ٣٨ ـ ٤٠).

الله عنهما ولا غيرهما وقت الحاجة إليه[1].

أما الحديث: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، فقد قاله ﷺ لعلي في غزوة تبوك لما خلفه بالمدينة، فقال المنافقون: قد أبغض علياً وقلاه، فأثَّر ذلك في نفس علي، فلحق بالنبي عليه الصلاة والسلام، وقال له: يا رسول الله أتتركني مع الأخلاف؟ فقال له ما قال. ولم يكن في ذلك أي دلالة على الإمامة، وليس فيه ما يدل على أنه خلفه بعد موته، لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرةٌ، وإنما خلف موسى بعد موته يوشع بن نون[2].

أما الادعاء بأن النبي عليه الصلاة والسلام أمر الصحابة بالتسليم على علي بإمرة المؤمنين، فكذب من حيث نسبته للجمهور أولاً، ثم هو كذب موضوع لم يروه أحد من أهل العلم بالحديث. ثم إن سيد المرسلين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين هو رسول الله ﷺ[3].

ومن الجدير بالذكر أن الشيعة من الروافض، دون سائر المبتدعين من الخوارج والمرجئة، قد دأبوا على افتراء الأحاديث، وكان لهم رواتهم المشهورون في هذا المقام، مثل: ابن نمير، وصفوان الجمال، وسدير، وحبان بن سدير، ومعاوية بن عمار وأشباههم، حتى صح قول أبي الحسين الخياط فيهم: «إن الرافضة أكذب خلق الله وأوضعه لخبر»[4].

٣ ـ أما المعقول الذي احتجوا به، فمدفوع بأن ذلك محله إذا ورد في الشرع ما ينفي وجوب الإمامة، ونحن نعلم أن الإجماع على أنه لا بد لهذه الأمة من إمام بر أو فاجر، ثم إن افتراض أن جموح الأمة العربية يستدعي النص على إمام لتلافي الصراع، مردود بأن هذه الرسالة عالمية وليست قومية.

---

(١) أحمد بين حجر الهيثمي المكي، «الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة» (مكتبة القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م) ص ٤٢ ـ ٤٩.

(٢) الباقلاني، «التمهيد في الرد». نقلا عن يوسف إيبش، المرجع السابق ص ٤٣ ـ ٤٦.
— ابن تيمية، المرجع السابق ـ الجزء الرابع ص ٨٨.

(٣) ابن تيمية، نفس المرجع والجزء. ص١٠٢، ١٠٣.

(٤) الخياط: أبو الحسن عبدالرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي، كتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧م) ص ٩٩.

ثم إذا كانت الإمامة من أصول الدين، فلماذا لم يتضمن القرآن أدنى إشارة إلى علي عليه السلام بالاسم، وإذا كان هنالك نص شرعي في المسألة، فهل يصل الأمر بالصديق والفاروق إلى الحد الذي يفتئتون فيه على النص؟ وهل يصل الأمر بعلي إلى السكوت عن حقه الشرعي، وهو الفارس المعلم؟ وهل يتصور أن يقف المسلمون مع باطل أبي بكر وعمر إذا كانا على باطل صوروه بالظلم والكفر؟.

إلى هنا نكون قد وصلنا إلى ذكر البواعث التي حدت بالصحابة إلى انتزاع الإمامة من أهلها، كما يصورها الشيعة. يجمل ابن أبي الحديد هذه البواعث فيقول: «إن العرب لا تطيع علياً رضي الله عنه، فبعضها للحسد، وبعضها للوتر والثأر، وبعضها لاستحداثهم سنه، وبعضها لاستطالته عليهم ورفعه عنهم، وبعضها كراهة اجتماع النبوة والخلافة في بيت واحد، وبعضها للخوف من شدة وطأته وشدته في دين الله، وبعضها خوفاً لرجاء تداول قبائل العرب الخلافة إذا لم يقتصر بها على بيت مخصوص عليه، فيكون رجاء كل حي لوصولهم إليها ثابتاً مستمراً، وبعضها لبغضهم من قرابته لرسول الله صلى الله عليه وآله، وهم المنافقون من الناس ومَنْ في قلبه زيغ من أمر النبوة، فأصفق الكل إصفاقاً واحداً على صرف الأمر عنه لغيره..»[1].

ويقول الذهبي مفنداً الادعاء بالإحجام عنه لما قام به من قتل طائفة من قريش، بأن هذا تمويه ضعيف وكذب، لأنه ان ساغ ذلك في بني عبد شمس وبني مخزوم وبني عبدالدار وبني عامر، فإنه قتل من كل قبيلة من هؤلاء رجلاً أو اثنين، فقد علم من له أدنى علم بالأخبار أن هذه القبائل لم يكن ولا لواحد منهم يوم السقيفة ذكر، ولا عقد ولا حل، اللهم إلا أنَّ أباسفيان كان قد مال إلى علي عصبية لا تديناً، بينما كان ابنه يزيد وخالد بن سعيد بن أبي العاص والحرث بن هشام مع الأنصار الذين قتلوا أباجهل[2].

---

(١) ابن أبي الحديد: عز الدين بن هبة الله، «شرح نهج البلاغة»، الجزء الثالث (بيروت: مكتبة الحياة ١٩٦٣) تحقيق الشيخ حسن تميم ص ٨٠٧.

(٢) الذهبي، «المقدمة الزهراوية في إيضاح الإمامة الكبرى» (مخطوط تيمور بدار الكتب المصرية، عقائد رقم ٥٩) ص ٨، ٩.

ويروي ابن الأثير أن الناس عندما اجتمعوا على بيعة أبي بكر، أقبل أبوسفيان وهو يقول: إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم يا آل عبد مناف! فيم أبوبكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان علي والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش؟ ثم قال لعلي: ابسط يدك أبايعك، فوالله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجلاً، فأبى علي عليه السلام عليه، فتمثل بشعر المتلمس:

ولن يقيم على خسف يراد به
إلا الأذلان: عير الحي والوتد
هذا على الخسف مربوط برمته
وذا يشج فلا يبكي له أحد

فزجره علي وقال: والله إنك ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك والله طالما بغيت للإسلام شراً لا حاجة لنا في نصيحتك[1].

ومع هذا فإنَّ من الروايات التاريخية ما يشير إلى استدعاء أبي بكر للزبير وعلي رضي الله عنهم، فعاتبهم على عدم المبايعة في الحال، فبايعاه ثم قالا: ما غضبنا إلاّ لأنّا أخرنا عن المشورة، وإنا نرى أبا بكر أحق الناس بها، إنه لصاحب الغار، وانا لنعرف شرفه وخيره، ولقد أمره رسول الله ﷺ بين الناس وهو حي[2].

ويطعن الباقلاني في الروايات الأخرى التي تقول إن علياً لم يبايع إلا بعد ستة أشهر، وبعد وفاة فاطمة، بأنها أخبار آحاد واهية مجيؤها من ناحية متهومة.

ويروي جابر الجعفي، قال: قال لي محمد بن علي (وهو أبوجعفر الباقر): يا جابر، بلغني أن قوماً بالعراق يزعمون أنهم يحبوننا ويتناولون أبا بكر وعمر، ويزعمون أني أمرتهم بذلك، فأبلغهم عني أني إلى الله منهم بريء والذي نفس محمد بيده ـ يعني نفسه ـ لو وليت لتقربت إلى الله بدمائهم لا نالتني شفاعة

(١) ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني، «الكامل في التاريخ»، الجزء الثاني (إدارة الطباعة المنيرية بمصر، ١٣٤٩هـ) ص ٢٢٠.
(٢) أحمد بن حجر الهيثمي، «الصواعق المحرقة» ص ١١، ١٢.

محمد ﷺ إن لم أكن أستغفر لهما وأترحم عليهما»[1]..

أما القول بأن سكوت علي كان تقية، فباطل عريق في البطلان، فإن مقتضى ذلك ضعف إما في الدين أو الحال، وكل ذلك باطل[2].

وأما قولهم إن القبائل العربية تعاقدت فيما بينها على نزع الإمامة من بيت النبوة، حتى تصير دولة فيما بينها، فقد أدى بهم قولهم هذا إلى الاعتقاد بأن هذا التدبير هو نواة القول بالاختيار كوسيلة لإسناد السلطة، ولذلك تراهم يشفعون الأدلة على مذهبهم في النص، بذكر أدلة أخرى لدحض الاختيار، ومن ذلك:

١ ـ إن الاختيار لله لا للعباد، فالله تعالى يقول: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يشَاءُ وَيَختارُ مَا كَانَ لَهُمُ الخِيَرةُ، سُبْحَانَ اللهِ وتعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، [القصص ٢٨/٦٨]، ويقول: ﴿وَمَا كَان لمُؤمنٍ ولا مُؤمنةٍ إذا قَضَى اللهُ ورسُولُهُ أمراً أن يَكُونَ لَهُم الخِيرةُ من أمْرِهِمْ، وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرسولهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾. [الأحزاب ٣٦/٣٣][3].

ويرد عليهم بأن هذا الاستدلال في غير موطن الحديث، وكان يمكن اعتبار هذه الآيات شواهد مساندة للنصوص التي ادَّعوا أن فيها نصاً على مذهبهم، وحيث بطل الاستدلال بهذه النصوص، لم يعد للشواهد المساندة قيمة للإسناد، ثم ما الذي يمنع أن يكون الاختيار نفسه مما خير الله فيه عباده، والله

---

(١) ابن كثير، «البداية والنهاية»، الجزء التاسع (بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٦) ص ٣١١.

(٢) المحب الطبري، أبو جعفر أحمد، «الرياض النضرة في مناقب العشرة»، (الجزء الأول القاهرة: مكتبة الجند، ١٣٨٨هـ ١٩٦٩) تحقيق محمد مصطفى أبي العلاص ٣٠٢.

(٣) الكليني، «الأصول من الكافي»، الجزء الأول ص ٢٠٠ ـ ٢٠٣. وتفسير الطبرسي، الجزء العشرون ص ٣١٤.
وينشد بعض الإمامية في هذا المعنى:

إذا شئت أن ترضى لنفسك مذهباً ... وتعرفَ صدق الناس في نقل أخبار
فدع عنك قول الشافعي ومالك ... وأحمد والمروي عن كعب الاحبار
ووال أُناساً قولهم وحديثهم ... روى جدنا عن جبرائيل عن الباري

انظر: العاملي، «الجواهر السنية في الأحاديث القدسية» ص ٢٢٥.

تعالى يقول: ﴿وأَمْرُهُم شُورَى بَيْنَهُمْ﴾؟.

٢ ـ إن الاختيار لا بد أن يكون بإجماع كافة الخلق، أو بإجماع كافة أهل الحل والعقد، من جملة الخلق، وكل منهما غير ممكن ولا مقدور، فهو باطل، ويبقى أي قول فيما وراء ذلك تحكم، سواء بتحديد أهل الحل والعقد في بلد الإمام أو بعدد معين، فلم يبق إلا النص[1].

وقد تقدم رد الغزالي على هذا الاعتراض.

٣ ـ قد صح أن الإمام خليفة، ولا بد أن يكون خليفة لله ورسوله، أو لمن اختاره إماماً، ولا يجوز أن يكون خليفة للرسول وهو لم يستخلفه، ولا يجوز أن يكون خليفة لهم لاتفاق الكل على ذلك، لأنهم قالوا: إنه خليفة الرسول، وذلك يوجب بطلان الاختيار.

ويرد على ذلك بالقول: إذا جاز أن يأمر أحدنا غيره أن يقيم له وكيلاً يقوم بأمره فيصير باقامته وكيلاً لا لمن أقامه، فما الذي يمنع مثل ذلك في الإمام؟[2].

٤ ـ إن القضاء أمر جزئي ولا ينعقد بالبيعة، فكيف تنعقد بها الإمامة العظمى؟ وأجيب عن ذلك بأن هنالك خلافاً حول انعقاد القضاء بالبيعة، فلا يصح القياس.

٥ ـ إن أهل البيعة لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين، فكيف يملكون عليهم شخصاً آخر يتصرف فيهم؟.

وجوابه أن فعلهم لما كان إمارة منصوبة من جهة الله ورسوله، فإنه يغدو حجة على المسلمين، وما أشبه حالهم بالشاهد في الدعوى، إذ ليس للشاهد

---

(١) الرسي، «تثبيت الإمامة»، الورقتان ٢٩، ٣٠.
والغزالي، «فضائح الباطنية» ص ١٧٥، ١٧٦.
ـ والدكتور جمال الدين الشيال، «مجموعة الوثائق الفاطمية»، المجلد الأول (دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٦٥م) ص ٢٠٧ ـ ٢١١.

(٢) القاضي عبدالجبار، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الجزء المتم العشرين ص ٣١٦.
راجع هذه الاعتراضات والردود عليها مطولة في هذا المرجع في الصفحات (٢٩٧ ـ ٣٢١).

أن يتصرف بالمدعى عليه، ومع ذلك فإنّ قوله نافذ عليه بحكم الشرع، ويجب اتباعه[1].

وبعـد ما تقدم من مناقشات لآراء الشيعة بهذا الصدد، أقول: إن ادعاء الشيعة بالوصية ابتدأ أساساً من منطلق عاطفي محض، فقد كانت عاطفة بعض القوم تتجه إلى أن يكون علي عليه السلام أول الخلفاء، وحيث إن الأمر لم يتم كما أرادوا، ترقبوا حصول ذلك من بعد، ولكن ما حصل ـ وبعيد تحقيق خلافة علي ـ انشقاق في الصف بدأه الأمويون، حتى إذا تسلم هؤلاء السلطة أمعنوا في مطاردة من كانوا يعتبرونهم غاصبين للخلافة من أبناء علي فكان قتل كثير، وقد دخل في أعداء الأمويين من الشيعة فُرْسٌ لهم أعرافهم الخاصة في الحكم، طرحوها على الفكر الشيعي فصادفت قبولاً، يقول دوزي: إن الفارسي لم يكن يستطيع أن يتصور أن يوجد خليفة بالانتخاب، فهذه الفكرة غير معهودة له ولا مقبولة، وإنما المبدأ الوحيد الذي يمكن أن يفهمه هو مبدأ الوارثة، وكل الذي كان هو في حاجة إليه، وقد تغيرت بيئته واعتنق ديناً جديداً، هو أن ينقل ولاءه ويحول وجهة شعوره من أفراد أسرة مقدسة إلى أخرى، فحل تقديس آل البيت محل تقديس آل ساسان[2].

وقـام شعراؤهم، وعلى رأسهم الكميت، يصوغون نظريتهم شعراً يجري عى الألسن، يقول الكميت في هذا المعنى مصوراً حق العلويين في إرث الإمامة:

يقولون لم تورث ولولا تراثه ... لقد شركت فيه بكيل وأرحب[3]
ولانتشـلـت عضوين منها يحابر ... وكان لعبد القيس عضو مؤرب[4]
فإن هي لم تصلح لحي سواهم ... إذاً فذوو القربى أحق وأقرب

لم يكن الشيعـة وحدهم فرسان القول بثبوت الإمامة بالنص، فقد نسب

---

(١) الجرجاني، «شرح المواقف»، «الجزء الثامن ص ٣٥١ ـ ٣٥٣» «وشرح مواقف العضد» للعلامة السيد السند ص ٦٠٦، ٦٠٧.

(٢) نقلا عن: د. ضياء الدين الريس، «النظريات السياسية الإسلامية» ص ٥٧.

(٣) بكيل وأرحب حيّان من همدان.

(٤) يحابر قبيلة من مراد، وعبد القيس قبيلة من جديلة.

الشهرستاني هذا القول إلى إبراهيم بن سيار النظام[1] وخالفه النوبختي إذ جعله من أنصار الاختيار. ويعلق الدكتور أبوريدة على رواية الشهرستاني عن النظام بقوله إنه غير موثوق بها.

ويبدو أن طوائف من أهل السنة ـ وبدافع من المماحكة للشيعة والمنازلة لهم بنفس سلاحهم ـ قد جنحت إلى القول بثبوت الإمامة بالنص، ولكن ليس مطلقا، كما ذهبت الى ذلك طوائف الشيعة، بل قصرت القول به على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكما انقسم الشيعة فريقين في ثبوت الإمامة بالنص الجلي أو الاشارة الخفية، فكذلك انقسم هؤلاء، فمن القائلين بالنص الجلي ابن حزم الظاهري والمهلب، ومن القائلين بأن النص هنا خفي الدلالة بعض فقهاء الحنابلة، وجماعة من أصحاب الحديث، والحسن البصري، وبكر بن أخت عبدالواحد وأصحابه، وطائفة من الخوارج هم البيهسية[2].

وقد استدل هؤلاء على مذهبهم بما يلي[3]:

١ ـ القرآن:

قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخلفينَ مِنَ الأعْرَاب سَتُدعونَ إلى قَومٍ أولي بأسٍ

---

(١) الشهر ستاني، المرجع السابق ـ الجزء الأول ص ٨٦، ٨٧.
(٢) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، الجزء الأول ص ٢٢٩، ٢٣٠.
(٣) راجع هذه الأدلة فيما يلي:
- ابن حزم، المرجع السابق، الجزء الرابع ص ١٢٤-١٢٦.
- الأشعري، كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢) ص ٨٢، ٨٣.
- الأشعري، «الإبانة عن أصول الديانة» (ادارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨هـ) ص ٧١، ٧٢.
- أحمد بن حجر الهيثمي، المرجع السابق ص ١٦ وما بعدها.
- الكمالان، «المسامرة بشرح المسايرة» ص ٣٠٨-٣١٢.
- والماتريدي: أبو منصور، «تأويلات أهل السنة» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٩٩ت) الورقة ١٣٠.
- والبرزنجي: محمد بن رسول الشريف الحسيني الموسوي، «النوافض للروافض» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٤٧٧٧ عام) الأوراق ٨-١٠.

شَديدٍ تُقَاتِلُونهُم أَوْ يُسْلِمُونَ. فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤتِكمُ اللهُ أَجْراً حَسناً، وإِن تَتولَّوا كَما تَولَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعذِّبكُم عَذاباً أَلِيماً﴾. [الفتح ١٦/٤٨].

قيل: إن هؤلاء القوم هم بنو حنيفة، وقيل: هم الروم أو الفرس، ومن ثم قال ابن أبي حاتم، وابن قتيبة وغيرهما: هذه الآيات حجة على خلافة الصديق، لأنه هو الذي دعا إلى قتالهم.

٢ ـ السنة:

رويت عدة أحاديث في هذا المقام، أوصلها ابن حجر الهيثمي إلى أربعة عشر حديثاً، ومنها: ـ

أخرج الشيخان عن جبير بن مطعم، قال: أتت امرأة إلى النبي ﷺ، فأمرها أن ترجع إليه فقالت: أرأيت إن جئتُ ولم أجدك؟ كأنها تقول الموت. قال: «إن لَمْ تجديني فأْتِ أبا بَكْرٍ».

وقوله ﷺ: «اقْتَدوا باللَّذَينِ مِنْ بعدِي أَبِي بَكرٍ وَعُمرَ»[1] حديث صحيح.

وفي الصحيحين عن عائشة، قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه الذي مات فيه: «أُدْعي لي أباكِ وأخَاكِ حَتى أكْتُب كِتَاباً، فإنِّي أخافُ أنْ يَتمنَّى مُتمنٍّ ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى اللهُ والمؤمنون إلاَّ أبا بكْرٍ».

وقد حمل ابن حزم هذه الأحاديث على أنها نص جلي في المسألة، ونسب ابن حجر العسقلاني هذا القول إلى المهلب. ووصفه بالإفراط إذ قال: «وأفرط المهلب، فقال: فيه دليل قاطع في خلافة أبي بكر، والعجب أنه قرر بعد ذلك أنه ثبت أن النبي ﷺ لم يستخلف..»[2].

٣ ـ الإجماع:

فقد أجمع الصحابة على أن أبابكر خليفة رسول الله ـ يقول ابن حزم: «ومعنى الخليفة في اللغة هو الذي يستخلفه لا الذي يخلفه دون أن يستخلفه

---

(١) رواه أحمد والترمذي وابن ماجة عن حذيفة.

(٢) ابن حجر العسقلاني، «فتح الباري بشرح البخاري»، الجزء السادس عشر ص ٣٣٢.

هو، لا يجوز غير هذا البتة في اللغة بلا خلاف، تقول: استخلف فلان فلاناً يستخلفه فهو خليفته ومستخلفه، فإن قام مكانه دون أن يستخلفه هو لم يقل إلا «خلف فلان فلاناً يخلفه فهو خالف».

وقد حقق ابن تيمية هذه المسألة، فقال: «والتحقيق أن النبي ﷺ دل المسلمين على استخلاف أبي بكر، وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته إخبار راض بذلك حامد له، وعزم على أن يكتب بذلك عهداً، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه، فترك الكتاب اكتفاء بذلك»[1].

وأقول: إنه إذا كان للرسول ﷺ نبوءة في هذا المقام، فلا ينبغي أن يحمل ذلك على أنه نص بالوجوب، فقد ترك المسألة لتقدير المولى، ثم إرادة المؤمنين: «ويأبى الله والمؤمنون إلَّا أبا بكر». ومن هنا قال إمام الحرمين الجويني، بعد إيراده أدلة هذا الفريق: «وما نص النبي عليه السلام على إمامة أحد بعده وتوليته، إذ لو نص على ذلك لظهر واشتهر كما اشتهر كل أمر خطير[2].
وقد بين النوبختي العوامل الكامنة وراء مثل هذا الرأي فقال: «قالت جماعة من أهل الحديث هربت حين عضها حجاج الإمامية، ولجأت إلى أن النبي ﷺ وآله نص على أبي بكر. . .»[3].

ومما يستدل به على بطلان هذا المذهب من آثار:

أ ـ قول أبي بكر لعمر يوم السقيفة: «ابسط يدك أبايعك» فلو كان يعلم النص لم يجز أن يقول ذلك، ولا يحمل هذا منه على أنه تنازل عن حقه كما يقول ابن حزم.

ب ـ وقول عمر بن الخطاب: «إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني

---

(1) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، الجزء الأول ص ١٣٩.

(2) الجويني، «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م) تحقيق الدكتورة فوقية حسنين محمود. ص ١١٤.
راجع كذلك في المعنى نفسه: كمال الدين بن أبي شريف، المرجع السابق ص ٣٠١، ٣٠٢.

(3) النوبختي، «فرق الشيعة» ص ٢٩.

(يعني أبا بكر)، وإن لا أستخلف فلم يستخلف من هو خير مني ـ يعني رسول الله ﷺ.

وأنى كان من أمر، فإن هذه المسألة ليست ذات صبغة عملية في حياتنا المعاصرة، وإن كان لها من وزن فهي أنها تقف في مواجهة مزاعم الشيعة في الموضوع إياه.

٣ ـ الاستخلاف ـ ولاية العهد:

طريقتان لنصب الإمام، تلتقيان في شكلهما الخارجي، وتختلفان في الجوهر والمضمون، وسنرجىء تبيان الفروق بينهما، بالرغم من عرض كثير من الفقهاء لهما على أنهما صورة واحدة بعد أن نقف على حقيقة كل منهما.

أ ـ الاستخلاف:

وصورته أن يعهد الخليفة القائم بالخلافة، في حياته، إلى شخص آخر ليكون هو الخليفة بعده، وقد اشترط الفقهاء لصحة هذه الطريقة شروطاً منها:

١ ـ أن يكون الخليفة المستخلِف (بكسر اللام) جامعاً لشروط الإمامة، فلا عبرة باستخلاف الجاهل والفاسق، وقد استشكل ابن حجر في «التحفة» تنفيذ العلماء وغيرهم لعهود بني أمية والعباس، مع عدم استجماعهم للشروط، وقال: يحتمل أن ذلك محمول منهم على الرضوخ بسبب شوكة هؤلاء الحكام، وتجنباً لإثارة فتنة[1].

٢ ـ أن يقبل المستخلَف (بفتح اللام) في حياة الإمام، وإن تراخى عن الاستخلاف كما اقتضاه كلام الروضة، وإن اشترط البلقيني الفورية، ومن هنا أمكن لبعض الفقهاء أن يميزوا بين الاستخلاف والوصية بالإمامة، حيث يكون قبول الموصى له بعد موت الموصي، وعارض بعضهم في جواز الوصية بالإمامة، لأن الخليفة يخرج عن الولاية بموته[2].

٣ ـ أن يتحرى الأصلح للإمامة.

---

(١) نقلاً عن: محمد رشيد رضا، «الخلافة أو الإمامة العظمى» ص ٣٤.

(٢) الشربيني، المرجع السابق، الجزء الرابع ص ١٣١.

٤ ـ أن يوافق ذلك رضا أهل الحل والعقد، وهذا الشرط موضع خلاف بين الفقهاء: فمنهم من لم يشترطه لما يلي:

أ ـ عدم توقف بيعة أبي بكر لعمر، وعهد عمر للستة من بعده، على رضا الصحابة وموافقتهم.

ب ـ ثم إنه لما كان الإنسان مالك التصرف في ماله وعلى أولاده، وفي بضع بناته، ملك أن يوصي بذلك غيره، كذلك الإمام لما كان مالكاً لذلك، ملك أن يعهد به إلى غيره.

جـ ـ ولو كان يشترط رضا بعض الأمة، لكان ذلك عقداً، وهو ليس بعقد[1].

واعتبر آخرون ذلك شرطا وهذا ما ذهب إليه سليمان بن جرير الذي قال: «لا يلزم الأمة تنفيذ وصيته فيه إلا بعد الشورى فيه»[2]، وقال ابن عرفه: لا بد منه، لانها وصية تحتاج لتنفيذ[3]، وهو كذلك مذهب أبي علي الجبائي من المعتزلة، فقد قال بأنه لا يصير إماماً بذلك إلَّا إذا اقترن به رضا الجماعة[4].

ويمكن الرد على الفريق الأول بما يلي:

١ ـ إن عهد أبي بكر لعمر وعهد عمر للستة، لم يخرج عن دائرة الرضا من الأمة، ومن هنا قال ابن تيمية: «ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة».

٢ ـ إن قياس تصرف الإمام على تصرف الرجل في ماله وفي بضع بناته، قياس فاسد، فالإمام لا يملك، وقد تقدم الفرق بين الإمام أو الخليفة وبين

---

(١) أبو يعلى الفراء، «المعتمد في أصول الدين»، نقلا عن يوسف إيبش ـ المرجع السابق ص ٢٢٥.

(٢) البغدادي، كتاب «أصول الدين»، نقلا عن: يوسف إيبش، المرجع السابق ص ١٣٦.

(٣) حاشية العلامة الشيخ حجازي على شرح «مجموع الأمير في فقه الإمام مالك»، الجزء الثاني ص ٣٧٩.

(٤) القاضي عبدالجبار، المرجع السابق الجزء العشرون (القسم الأول) ص ٢٥٣.

الملك.

٣ ـ ثم إننا لا نشترط الموافقة على الاستخلاف كعقد منجز، فلا تعدو أن تكون المسألة مجرد ترشيح، وهذا الترشيح يفترض أن يوافي رضا الأمة، وإلا التمس مرشح آخر لهذا الغرض، والترشيح ليس عقداً بحال، ونحن ننكر كونه عقداً، ومن هنال قال الرافعي: «وإن أريد جعله إماماً في الحال فهو: إمّا خلع نفس العاهد، وإما اجتماع إمامين في وقت واحد»[1]. وكلا الأمرين غير جائز.

وإذا كان الاستخلاف ترشيحاً ليس إلا، فإنه يمكن أن يكون على ضربين:

١ ـ الاستخلاف الفردي:

ونموذجه التاريخي استخلاف أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، إذ أنه عندما حضرت أبا بكر الوفاة، دعا عثمان بن عفان فقال: اكتب عهدي فكتب عثمان وأملى عليه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبوبكر بن أبي قحافة، آخر عهده في الدنيا نازحاً عنها، وأول عهده بالآخرة داخلاً فيها، أني استخلف عليكم عمر بن الخطاب فإن تروه عدلاً فيكم فذلك ظني فيه ورجائي فيه، وإن بدل وغير، فالخير أردت ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»، ثم أمر أن تجتمع له الناس، فاجتمعوا فقال: «أيها الناس، قد حضرني من قضاء الله ما ترون، وإنه لا بد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويقاتل عدوكم فيأمركم، فإن شئتم اجتمعتم فأتمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم، وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي، والله الذي لا إله إلا هو لا الوكم في نفسي خيراً قال: فبكى وبكى الناس، وقالوا: يا خليفة رسول الله، أنت خيرنا وأعلمنا، فاختر لنا، قال: سأجتهد لكم رأيي، وأختار لكم خيركم إن شاء الله قال: فخرجوا من عنده، ثم أرسل إلى عمر فقال: يا عمر، أحبك محب، وأبغضك مبغض، وقديماً يحب الشر ويبغض الخير، فقال عمر: لا حاجة لي بها، فقال أبوبكر: لكن بها إليك حاجة، والله ما حبوتك بها، ولكن حبوتها بك[2].

---

(١) القلقشندي، «صبح الأعشى»، الجزء التاسع ص ٣٥٠.

(٢) ابن قتيبة، «الإمامة والسياسة»، الجزء الأول ص ١٩، ٢٠.

وواضح من هذا العرض، أن دور الأمة هو الحاسم في هذه المسألة، وبإرادتها تمت البيعة لعمر، ومن هنا تسقط حجج القائلين بعزل الأمة وتقرير إرادة الخليفة المنفردة.

٢ ـ الاستخلاف الجماعي:

يضرب استخلاف عمر للستة مثلاً لهذا النمط من الاستخلاف، فتفادياً لحدوث الفتنة، أشارت عائشة رضي الله عنها عليه بأن يستخلف، فقال: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني (يعني أبابكر)، وإن لا أستخلف فلم يستخلف من هو خير مني ـ يعني رسول الله ﷺ ـ، ثم عرض له أن يستخلف ـ لو أمكنه القدر ـ بعض الشخصيات الإسلامية ممن عاجلتهم المنية، كأبي عبيدة عامر بن الجراح، وسالم مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل، وخالد بن الوليد فلما عرض عليه اسم ابنه عبدالله قال: بحسب آل الخطاب أن يحاسب منهم رجل واحد عن أمة محمد ﷺ، ولوددت أني نجوت من هذا الأمر كفافاً لا لي ولا علي. ثم أشار بأن يجمع له الرهط الذين وصفهم الرسول ﷺ بأنهم من أهل الجنة: علي وعثمان، وسعد بن أبي وقاص، وعبدالرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيدالله رضي الله عنهم، وجعل لهؤلاء أن يقرروا من يكون الإمام من بينهم، ودعا عمر إلى شهود شيوخ الأنصار للمناقشات، على ألا يكون لهم من الأمر شيء، وهكذا المستشار عبدالله بن عمر نفسه، كما جعل للأكثرية حق اختيار الإمام، بحيث لا يسوغ للأقلية أن تخالف، تحت طائلة العقوبة، وكان عمر رضي الله عنه قد أبدى وجهة نظره في كل من هؤلاء المرشحين، عندما طلب منه ذلك، وحتى يستنيروا برأيه[1].

وتذكر الروايات التاريخية أن عبدالرحمن بن عوف، بعد أن أخرج نفسه من الترشيح، قام بدور المشير بين الأعضاء، حتى حصر الترشيح بين اثنين، علي وعثمان، ثم إنه ترك للأمة البت في ترجيح أيهما، وكان ذلك في المسجد

---

(١) ابن قتيبة، المرجع السابق، الجزء الأول ص ٢٣ـ ٢٥.
ـ ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، الجزء الرابع ص ٢٧٤، ٢٧٥.
ـ الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ١١، ١٢.

الجامع، حيث تم ترشيح عثمان.

لقد اجتهد عمر رضي الله عنه ما وسعه الأمر، في وقت كان يصارع الموت فيه، وربما آثر بهذه الطريقة تحاشي حدوث نزاعٍ قَبلِي، لأن بوادر المنافسة القديمة بين بني هاشم وبني أمية قد بدأت تظهر وتستحكم، وقد تجلت في وصية عمر لكل من علي وعثمان بألا يتخذوا من الخلافة وسيلة لرفع قومهما على رؤوس الناس[1].

ويرى الدكتور طه حسين «أن الخير قد كان يكون لو تصور عمر مجلس الشورى لا على أنه مجلس مؤلف من المرشحين، أيهم انتخب فهو خليفة، بل على أنه مجلس مؤلف من المشيرين الذين تعرض عليهم أسماء هؤلاء الستة، ليختاروا من بينهم رجلاً يستخلفونه». ثم ينتقد عزل الأنصار عن المشاركة الفعلية في هذا المجلس، خاصة وقد سبق قول أبي بكر لهم: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء»[2]. ونحن نشارك الدكتور طه حسين رأيه هذا، ولكن أنى لمكلوم مزقت الحربة أحشاءه أن يفرغ للتفكير بمثل هذه القضية العصرية؟ ولقد كان عمر خليقاً بذلك لو كان في عافية من الأمر، أما والحال على ما نعلم، فقد كان يكفي من مثله ما عمل.

ب ـ ولاية العهد:

نستطيع أن نحدد بداية تاريخية لهذه الظاهرة الناشئة في التولية، وذلك عندما قام معاوية ـ وهو ما زال في صحة واقتدار ـ بإسناد السلطة من بعده لولده يزيد، في شكل مبادرة ذاتية، كان غرضها ـ وفقاً لما ذهب إليه ابن خلدون ـ «مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية»[3]. و«إخمادا للفتن» على ما يذكر القلقشندي[4].

---

(١) د. سليمان الطماوي، «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة» ـ ص ٢٥٠.

(٢) د. طه حسين، «الفتنة الكبرى ـ عثمان»، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٣) ابن خلدون، «المقدمة» ص ٢١٠.

(٤) القلقشندي، «صبح الأعشى»، الجزء العاشر ص ١٥٨.

طفق معاوية يراسل الأمصار من أجل أخذ البيعة لابنه يزيد، فطلب إليهم إرسال وفود لهذا الغرض، وقدمت الوفود، واستنكف زعماء الحجاز، كعبدالله بن الزبير والحسين بن علي عن البيعة، وقام ابن الزبير يخاطب معاوية قائلاً: نخيرك بين إحدى ثلاث، أيها أخذت فهي لك رغبة وفيها خيار: فإن شئت فاصنع فينا ما صنع رسول الله ﷺ قبضه الله ولم يستخلف، فدع هذا الأمر حتى يختار الناس لأنفسهم، وإن شئت فما صنع أبوبكر عهد إلى رجل من قاصية قريش، وترك من ولده ومن رهطه الأدنَينْ من كان لها أهلاً، وان شئت فما صنع عمر. .»[1] وراح معاوية يتهدد ويتوعد، وهذا ما الجأ الحسين إلى إعلانه الخروج، خاصة وأن يزيد كان مغموزا في دينه ـ وهذا ما لم ينكره معاوية وإن لم يكن يرضاه ـ فاتهمه معاوية بإثارة الفتنة في كتاب وجهه إليه، فرد عليه الحسين: «وقلت ـ فيما قلت: لا ترد هذه الأمة في فتنة، وإني لا أعلم لها فتنة أعظم من إمارتك عليها[2]. ولم تخل بيعة الوفود من مخادعة، حتى إن يزيد نفسه أحس بذلك، يذكر المبرد أن يزيد بن معاوية قال لمعاوية في يوم بويع له على عهده، فجعل الناس يمدحونه ويقرظونه: يا أميرالمؤمنين، والله ما تدري أنخدع الناس أم يخدعوننا؟! فقال له معاوية: كل من أردت خديعته فتخادع لك حتى تبلغ منه حاجتك فقد خدعته»[3].

بعد هذا، يقوم لفيف من العلماء والفقهاء ليقولوا بأن الإجماع قد انعقد على جواز ولاية العهد، كالماوردي وابن خلدون وغيرهما، وهم يقيسون فعلة معاوية بصنيع أبي بكر، وشتان ما بينهما، ونحن نفهم أن يكون قد قام الإجماع على استخلاف أبي بكر لعمر، أما أن يكون الإجماع قد تم على تولية يزيد للعهد، فهذا غير مسلم قطعاً.

وإذا كانت ولاية العهد الأولى قد برئت من أن تكون وراثية، فإن مطامع المتأخرين قد انحرفت بها إلى ذلك، ولقيت من بعض الفقهاء دعماً ومباركة.

(١) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، الجزء الرابع ص ٣٧١، ٣٧٢.
(٢) ابن قتيبة، «الإمامة والسياسة»، الجزء الأول ص ١٧٩، ١٨٠.
(٣) المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد، «الكامل في اللغة والأدب»، الجزء الأول (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى) ص ٣٠٥.

ثم راح الفقهاء يناقشون الأمر الواقع في ولاية العهد، في صورها المختلفة، فقسموها الى ثلاثة أقسام:

١ ـ العهد للولد والوالد:

وفيه ثلاثة آراء من حيث جواز انفراده بالأمر:

أولها : لا يجوز له أن ينفرد بذلك، حتى يوافقه أهل الحل والعقد، لأنَّ عمله هذا أشبه بالشهادة والحكم لهما، وكلاهما ممتنع لتمكن التهمة.

وثانيها : يجوز ذلك مطلقاً، لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فيكون العهد صحيحا دون موافقة أهل الحل والعقد. ولكن اختلف في كون رضا أهل الحل والعقد معتبراً في لزوم العهد للأمة، على وجهين: فقد زعم الماوردي أن رضاهم غير معتبر، بدعوى أن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة، ولكن أبا يعلى خالفه في ذلك قائلاً: «الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين»[1]. وهذا صحيح، ويقويه وقوفنا على المعنى اللغوي لولاية العهد. وقد ذكر ابن منظور أنه سمي ولي العهد لأنه ولي الميثاق الذي يؤخذ على من بايع الخليفة[2].

وثالثها : يجوز ذلك للوالد دون الولد، لأن النفس تميل إلى الولد بالطبيعة.

٢ ـ العهد للحواشي:

كالأخ والعم وفروعهم، والعهد للأجانب: يجوز ذلك من غير استشارة أحد من أهل الحل والعقد. وقد تقدم الخلاف في مسألة رضا هؤلاء بالعهد من حيث كونه ملزماً للأمة أم لا.

٣ ـ العهد لغائب:

قالوا إن ذلك يقع صحيحاً إذا تحققت حياته، بخلاف ما إذا كان مجهول الحياة، ويقع موقوفاً على قدومه. فإن مات المولي، ولم يقدم ولي العهد

---

(١) أبو يعلى، «الأحكام السلطانية». ص ٩.

(٢) ابن منظور، «لسان العرب المحيط» ـ إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي. المجلد الثاني (بيروت: دار لسان العرب المحيط) ص ٩١٤.

الغائب، فإن أهل الحل والعقد ينصبون نائباً عنه حتى يحضر، فإذا قدم الغائب انعزل النائب(١).

وقد بحث فقهاؤنا ولاية العهد من وجهيها:

أ ـ ولاية العهد لفرد واحد، وقد تقدم نموذجها التاريخي الأول.

ب ـ ولاية العهد لأكثر من واحد قالوا: لو عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر ورتب الخلافة فيهم، فقال: الخليفة بعدي فلان، فإن مات فالخليفة بعده فلان، وهكذا، جاز وكانت الخلافة منتقلة فيهم وفق ما رتبها، والأصل فيه ما رواه الدارقطني بإسناده قال: «لما وجه رسول الله ﷺ القوم إلى مؤتة، قال: عليكم زيد بن حارثة، فإن أصيب زيد فجعفر، فإن أصيب جعفر فعبدالله بن رواحة»، ولما استشهد هؤلاء تباعاً قام المسلمون بتولية خالد بن الوليد. وإذا جاز ذلك في الإمارة، جاز مثله في الخلافة(٢).

وينبه الماوردي إلى أن مثل ذلك حصل مع سليمان بن عبدالملك إذ عهد إلى عمر بن عبدالعزيز، ثم بعده إلى يزيد بن عبدالملك، كما أن الرشيد رتبها في أولاده: الأمين فالمأمون فالمؤتمن.

ونرى أن هذا القياس على الإمارة لا يصح، فقد ذكر الماوردي أن الخلافة من حقوق المسلمين أما الإمارة فهي من حقوق الخليفة، ومن ثم يسوغ له التصرف فيما كان من حقه، دون ما كان من حق الأمة(٣). ولقد كان لهذه السياسة في التولية أثر كبير في اقتتال أولياء العهد. ومعلوم ما كان بين أبناء الرشيد من الاقتتال سنة ١٩٣هـ، وقد أسهم الفضل بن الربيع وبكر بن المعتمر في تحريض الأمين ضد أخيه المأمون، حتى وقعت الحرب بينهما. فقال بعضهم:

---

(١) راجع: الماوردي، المرجع السابق. ص ١٠، وأبو يعلى، المرجع السابق ص ١٠. والقلقشندي، «مآثر الإنافة»، الجزء الأول ص ٥١-٥٣، ومحمد صديق حسن خان، المرجع السابق. ص ١٨-٢٠.

(٢) الماوردي، المرجع السابق ص ١٣، ١٤. وأبو يعلى، المرجع السابق ص ١٠، ١١.

(٣) د. محمود حلمي، «نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة». ص ٨٣.

أضاع الخلافة غش الوزير وفسق الأمير وجهل المشير
ففضل وزير وبكر مشير يريدان ما فيه حتف الأمير
وما ذاك إلا طريق الغرور وشر المسالك طرق الغرور[1]

وفي العهد الأموي، قام أبناء الوليد بن عبدالملك (يزيد الثالث وإبراهيم) بثورة ضد الوليد الثاني (الوليد بن يزيد)، الذي كان يخطط لتفويت الخلافة على أبناء الوليد الأول[2].

لقد أمكن للحكام الأمويين والعباسيين أن يحولوا الخلافة إلى ملكية وراثية، وقد وجدوا من يشايعهم من الفقهاء ويفتيهم بأن المسألة من اختصاص من يملك، لا من اختصاص أهل الحل والعقد، مخالفين بذلك الأصول الشرعية. يقول ابن خلدون: «وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده»[3].

وعندما حاول بعض الخلفاء أن يتمردوا على هذا النظام، كانت ردود الفعل عنيفة ضدهم من الأسر الحاكمة. يقال إن عمر بن عبدالعزيز قد سقي السم في اليوم الذي راح يفاوض فيه بعض الخوارج من أجل الغاء ولاية العهد[4]. كما أن المأمون، الخليفة العباسي، عندما ولّى العهد أحد العلويين، وهو علي بن موسى بن جعفر الصادق، وسماه علي الرضا، قام العباسيون بخلعه ومبايعة عمه إبراهيم بن المهدي، لولا أنه تدارك الأمر.

لقد أصبح الأمر، بعد تمرير الفقهاء وسكوت الأمة، ملكاً من كافة جوانبه،

---

(١) الجهشياري: أبو عبدالله محمد بن عبدوس، «الوزراء والكتاب» (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م) ـ تحقيق مصطفى السقا وآخرين. ص ٢٩٢، ٢٩٣.
— ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، الجزء الخامس. ص ١٣٤ ـ ١٤٥.

(٢) مولوي س. أ. ق حسيني، «الإدارة العربية». ص ١٦٠، ١٦١.

(٣) ابن خلدون، «المقدمة». ص ٢١١، ٢١٢.

(٤) د. عماد الدين خليل، «ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبدالعزيز» (بيروت: الدار العلمية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م). ص ٩٦، ٩٧.

وحقـاً مكتسبـاً غير مُنَازَعٍ . وقد تواتر الانحراف بعد ذلك حتى اتسع الخرق وسقطت الدولة .

الفرق بين الاستخلاف وولاية العهد:

ممـا تقدم، يتبين لنا أن هنالك فروقاً قاطعة بين هاتين الطريقتين اللتين تلتقيان في صورة التعيين الخارجي . وأهم هذه الفروق هي :

١ ـ يُنْظَرُ في الاستخلاف إلى مصلحة الأمة، ويُنْظَرُ في ولاية العهد إلى مصلحة أسرة الخليفة. وقد بين ابن عمر هذا في معرض حديثه أمام الوفود، بحضرة معاوية، لدى أخذ البيعة ليزيد، إذ قال: «أما بعد، فإن هذه الخلافة ليست بِهِرَقْلِيةٍ، ولا قَيصْرِيَّةٍ، ولا كِسرَوِيَّةٍ، يتوارثها الأبناء عن الآباء، ولو كان كذلك كنت القائم بها بعد أبي»(١).

٢ ـ يقوم الاستخلاف على التجرد، وتقوم ولاية العهد على المحاباة. ومن هنا، فإنه لما قام مروان ينصح أهل المدينة ببيعة يزيد بقوله: «سنة أبي بكر الهادية المهدية»، رد عليه عبدالرحمن بن أبي بكر بقوله: «كذبت! إن أبا بكر ترك الأهل والعشيرة، وبايع لرجل من بني عدي، رضي دينه وأمانته»(٢).

٣ ـ يقوم الاستخلاف على مبدأ الشورى، إذ لا يعدو أن يكون ترشيحاً. أما ولاية العهد فترمي إلى إقامة الملك العضوض(٣).

٤ ـ قام الاستخلاف ـ في صوره التي عرضناها ـ على مبادرة من الأمة. أما ولاية العهد، فقد قامت على مبادرة من الحاكم نفسه.

٥ ـ لم يسْتخلف إلا من استكمل الشروط الشرعية. أما في ولاية العهد، فقد انحدر الوضع لدرجة أصبح يعهد إلى الصغار، وإلى أولئك الذين كانوا ما زالوا أجنة في بطون أمهاتهم.

٤ ـ القهر والاستيلاء:

اختلف علماؤنا في كون القوة طريقاً لثبوت الإمامة. فذهب بعض الأئمة

(١) ابن قتيبة، المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٧٤.
(٢) ابن عبدالبر، المرجع السابق، الجزء الرابع. ص ٣٧٠، ٣٧١.
(٣) عبدالقادر عودة، «الإسلام وأوضاعنا السياسية». ص ١٣٢، ١٣٣.

إلى أن من يلجأ لذلك، دون مبايعة منه، يعتبر خارجياً، ولا يجوز توليته أحداً من النواب والقضاة، وإذا فعل شيئاً من ذلك، كان جميع حكمهم باطلاً[1].

وذهب الأكثرون إلى جواز ذلك، ولهم في ذلك التفصيل التالي: ١ ـ أن يكون المستولي مستجمعاً لشروط الإمامة: وهنا حالتان:

أ ـ أن يخلو الزمان عمن هو من أهل الحل والعقد، واستظهر هذا المستولي بالقوة، فإنه لا مناص من توليته، وهو في حكم العاقد والمعقود له. وهذا مقطوع به.

ب ـ أن يوجد من يصلح للعقد، فنكون معهم بين أمرين: أولهما: إما أن يمتنعوا عن بيعته، وهنا لا عبرة بالامتناع، إذ يصبح وجود ذلك الممتنع وعدمه بمثابة واحده. وثانيهما: أن لا يمتنعوا من بيعته، ولكن هل يتوقف ثبوت الإمامة على البيعة؟ في ذلك خلاف، وقد رجح الجويني القول بعدم الحاجة إلى العقد[2].

وقد افترض القاضي عبدالجبار فيمن يصلح للإمامة من المستولين، أن يخلع نفسه منها إذا أقامه الظالمون، وأن يجمع علماء المسلمين للمشاورة، فإن لم يمكنه ذلك، أو إذا حاول الظالمون إقامة آخر مكانه من زمرتهم، فلا داعي لأن يعزل نفسه، وعلى المسلمين قبوله، كما حصل من عمر بن عبدالعزيز، حيث إنه لم يعتزل[3].

هذا وقد قيد هذا الفريق جواز إمامة مستجمع الشروط، بما إذا كان قام بالاستيلاء بعد وفاة الإمام السابق، أو إذا قام بالاستيلاء على متغلب غير مستجمع للشروط. وهذا بخلاف ما لو قهر عليها من انعقدت إمامته ببيعة أو عهد، فلا تنعقد له ولا ينعزل المقهور[4].

---

(١) الظاهري: خليل بن شاهين، كتاب «زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك» (باريس: المطبعة الجمهورية، ١٨٩٢). ص ٨٩.

(٢) الجويني، كتاب «غياث الأمم في التياث الظلم». ص ١٧٧ـ ١٧٩.

(٣) القاضي عبدالجبار، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الجزء العشرون، القسم الأول. ص ٢٥٥، ٢٥٦.

(٤) المغربي الرشيدي، أحمد بن عبدالرزاق بن محمد بن أحمد، حاشيته على «نهاية =

٢ ـ ألا يكون المستولي صالحاً للإمامة، كأن كان جاهلاً أو فاسقاً أو صبياً أو امرأة: وقد اختلفوا في هؤلاء على قولين: أحدهما: تنعقد إمامة هؤلاء، ولكن مع اعتبار المتغلب منهم عاصياً بفعله. والثاني: المنع لفقد الشروط.

وقد رجح فقهاء الشافعية الرأي الأول القائل بالانعقاد، مدعين بأنه لو قلنا إنه لا تنعقد إمامة المستولي، على هذه الحال، فإن أحكامه لا تنعقد، ويلزم من ذلك الإضرار بالناس.

أما بالنسبة للصبي الصغير، فقد قال فقهاء الحنفية بأن سلطنته تنعقد للضرورة، ولكن في الظاهر، لا حقيقة. وافترضوا أن تفوض الأمور إلى والٍ حتى يبلغ الصبي[1].

وهذا المسلك من فقهاء الحنفية كان أساساً لما سُمّي فيما بعد «مجلس الوصاية على العرش».

هذا، وقد استثنى من هؤلاء غير المستجمعين للشروط، من كان كافراً، فإنه لا تنعقد إمامته لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلكافِرِينَ على المُؤمنينَ سَبيلاً﴾ [النساء ٤/١٤١]. وقد انتقد الشيخ عزالدين في قوله: ولو استولى الكفار على إقليم فولوا القضاء رجلاً مسلماً، فالذي يظهر انعقاده، فإنه قال: لو ابتلي بولاية صبي مميز يرجع للعقلاء أو امرأة، هل ينفذ تصرفهما العام فيما يوافق الحق كتولية القضاء والولاة، فيه وقفة أهـ. فإذا كان عنده وقفة في ذلك، فالكافر أولى[2].

وإذا رجعنا إلى الواقع التاريخي للدولة الإسلامية، فإننا نجد بوادر الدعوة لاستخدام القوة قد ظهرت على لسان أحد رجال الأنصار في سقيفة بني ساعده، وهو الحباب بن المنذر حيث راح يستحث قومه على ضرورة إقصاء قريش عن الخلافة إذا اقتضى الأمر بالقوة.

= المحتاج إلى شرح المنهاج»، الجزء السابع ـ ص ٤١٢.

(١) ابن عابدين، «رد المحتار على الدر المختار». الجزء الأول. ص ٣٦٩.

(٢) الشربيني، المرجع السابق. الجزء الرابع، ص ١٣٢.

ـ الشبراملسي: أبو الضياء نور الدين علي بن علي، حاشيته على كتاب «نهاية المحتاج» الجزء السابع. ص ٤١٢.

وقد بعثت هذه الفكرة فيما بعد بصورة عملية، وذلك في العهد الأموي. فقد جاء الأمويون بالقوة، كما حكموا بالسيف فيما عدا سوريا ومصر، واعتبروا غاصبين في نظر جبهات المعارضة كالشيعة والخوارج وكثير من أهل السنة[1].

ويعتبر المفكر الشيعي، سيد أمير علي، أن استيلاء الأمويين على السلطة قد حال دون قيام مصالحة بين أنصار الاختيار (من أهل السنة) ومدعي الوصاية (من الشيعة)، فقد كان الخلاف بين الفرقتين زهيداً حتى ظهور بني العباس[2].

وقد اختلف في إمامة معاوية بعد موت علي رضي الله عنه. فقيل: صار إماماً وخليفة، لأن البيعة قد تمت له. وقيل: لم يصر إماماً، لحديث «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضا». وقد تمت الثلاثون بخلافة الحسن بن علي. ولم يكن إقدام الحسن على تسليم الخلافة إلى معاوية إلا لضرورة وهي صون دماء المسلمين.

وقد أجيب عن ذلك بأن الحسن قد تنازل بصورة اختيارية. وقد جاء في صحيح البخاري عن أبي بكر، قال: رأيت رسول الله ﷺ على المنبر والحسن بن علي إلى جنبه، وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول: «إنَّ ابْنِي هذا سَيدٌ، ولَعَلَّ اللهَ أنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَينِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ المُسْلِمينَ». فهذا الترجي منه ﷺ مشعر بسلامة الخطوة التي أقدم الحسن عليها[3].

وبعد، فإن فقهاءنا ـ إذ أجازوا إمامة التغلب اتقاءً للفتنة ـ قد هيأوا الأجواء لمزيد من الفتن، وقد كان باب الفتنة الأول هو الخروج على شرع الله الأمر بالشورى، التي لم يصغ لها المتغلبون سمعاً، ولم يلقوا لها بالاً، فأعقب ذلك وبالاً على الأمة وتمزقاً بلا حدود.

٥ ـ الدعوة الى النفس:

بهذا قالت فرقة الزيدية من الشيعة، حيث اشترطت فيمن يطلب الإمامة أن

---

(١) R.A. Nicholson, A Literary history of the Arabs. Cambridge, 1956 .P. 193.

(٢) سيد أمير علي، «روح الإسلام»، ترجمة عمر الديراوي. ص ٣٠١، ٣١٥.

(٣) أحمد بن حجر الهيثمي ـ «الصواعق المحرقة» ـ ص ٢١٧، ٢١٨.

يخرج على السلطات الحاكمة الجائرة، فيعلن عن نفسه. فقد ذكر المرتضى في الإمامة أن «طريقها الدعوة ومباينة الظلمة مع كمال الشروط»[1].

وقد يبدو أن الدعوة إلى النفس مجافية للأصول الشرعية، ففيها طلب للإمارة، وطلب الإمارة مذموم لقوله ﷺ: «لا تسأل الإمارة»[2] وهم يجيبون عن ذلك بأن طلب الإمارة لا لذاتها، بل للقيام بواجباتها، هو طلب للقيام بالواجب، والقيام بذلك الواجب هو سنة الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، فيكون الطالب لذلك طالبا للخلافة النبوية.

وقد اختلف هل يكون الدعاء إلى نفس الداعي أو إلى الرضا من آل البيت؟ والمراد بالرضا هو المرضي عند الداعي، سواء كان هو الداعي نفسه أو غيره، فإذا لم يكن ثمة أنهض منه مرضياً فالظاهر هو وجوب البيعة له[3].

وقد أفسح مثل هذا الرأي عندهم المجال للقول بتعدد الأئمة، إذ قد يتعدد الخارجون في الأمصار، وعن هذا قالت طائفة منهم بإمامة محمد وإبراهيم[4].

كما أن هذا الرأي منسجم مع قولهم بثبوت الإمامة بالاختيار دون النص ومع قولهم بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. فغاية ما ينشدونه هو ظهور الأصلح الذي يعلن عن نفسه، والأصلح غير الأفضل.

ولعل الباعث الذي حدا بالإمام زيد إلى القول بالخروج، هو الخروج من العزلة التي فرضها أبوه على آل البيت بعدم المشاركة في الحياة السياسية العامة، بعد إذ يئس من النصرة والتأييد من الأتباع في وجه الصدمات التي أوقعها بهم الأمويون. ومن هنا كان لا بد من كسر حالة الجمود التي خيمت على الحركة العلوية بمثل هذا الإعلان.

---

(١) المرتضى، «البحر الزخار» ـ الجزء السادس. ص ٣٧٦.

(٢) متفق عليه.

(٣) الصنعاني، العباس بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد الحسيني اليمني الصنعاني، «تتمة الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير»، الجزء الخامس (القاهرة: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ١٣٤٩هـ). ص ١٦.

(٤) الفلهاني: محمد بن سعيد الأباضي، «الكشف والبيان» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق، رقم ٣٤٩١ عام). ص ٣٩٧.

وتحكي الروايات التاريخية أن أخاه المسمى محمداً الباقر لم يكن مقتنعاً بمذهبه هذا، فقد قال له يوماً: «على قضية مذهبك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج». ويرجح الشيخ محمد أبوزهرة أن هذه المناظرة بين الأخوين لا يمكن أن تكون قد حصلت عند خروج الإمام زيد، لأن الإمام محمداً الباقر توفي قبل أن يخرج زيد أو يهم بالخروج إذن، فلا بد أن يكون ذلك في مطلع شباب الباقر. وإن سياق الأخبار كلها يدل على أن الجميع كانوا يتخذون التقية، وأن زيداً ـ مع رأيه في الخروج ـ كان يتخذ التقية أولاً، بدليل أنه كان يخاطب هشاماً بقوله «يا أمير المؤمنين»[1].

٦ ـ كثرة الأعمال:

لم يؤثر هذا القول عن أحد ممن يعتد بهم من الفقهاء. ويحكى عن الجاحظ الذي ذهب إلى أنَّ الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة الأعمال. وإلى قريب من هذا ذهب عباد في طريق النبوة، فقد قال: إن طريقها الجزاء على الأعمال[2].

وردنا على هذا القول إنه لا يقدم لنا معياراً منضبطاً لكثرة الأعمال هذه. ثم الجزاء على الأعمال هو الثواب، والثواب من حقه أن يكون دائماً، والإمامة لا بد أن تكون منقطعة، لأن القول بدوامها يوجب دوام التكليف، وهذا القول فاسد.

ثم إن الجزاء على الأعمال من حقه أن يكون منافع خالصة من الإمام إذا وقع على وجه مخصوص. وقد علمنا أن كونه إماماً يقتضي فيه لزوم تكاليف فيها مشقة شديدة، فكيف يجوز أن تكون ثواباً[3]؟.

---

(١) محمد أبو زهرة، «الإمام زيد» (دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ ١٩٥٩م) ص ٥٣ ـ ٥٥.

(٢) القاضي عبدالجبار، «شرح الأصول الخمسة» (مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٥م). تحقيق عبدالكريم عثمان. ص ٧٥٤. والمرتضى، «البحر الزخار». الجزء السادس. ص ٣٧٩.

(٣) كتاب في «نصرة مذاهب الزيدية في الإمامة». الورقتان ١٣٩، ١٤٠.

المبحث الثاني

طريق تولية رئيس الدولة في النظم الدستورية المعاصرة

تختلف تصنيفات الباحثين لطرق ووسائل تولية رئيس الدولة، فمن الباحثين من يقسمها إلى وسائل ديمقراطية وأخرى غير ديمقراطية. ويصنفها آخرون إلى وسائل عادية وأخرى مطلقة، وهكذا..

ونحن سنختار التصنيف الأول. ومع ذلك، لا بد من توضيح نقطة ضرورية تتعلق بالديمقراطية، وهي هل تعني الديمقراطية بالضرورة حكم الأكثرية، أم أنها قبل ذلك طريقة لاختيار الحكام؟ وبصدد الإجابة يقول ماكيفر: إن وصف الديمقراطية بأنها تعني حكم الأكثرية «وصف خاطىء لطبيعة الديمقراطية، لأن الحكم التعسفي ربما استند إلى إرادة الأكثرية، ولربما بلغت الأكثرية الحكم عن الطريق الديمقراطي، واستخدمت الحكم بعد ذلك للقضاء على المبدأ الديمقراطي». ثم يقول: «وما يزال يلتبس علينا الفروق بين الديمقراطية كطريقة للحكم، أو كطريقة لتحديد الحكم واختيار الحاكمين، فهي ليست بطريقة للحكم، سواء أكان حكم الأكثرية أو غيرها، ولكنها قبل كل شيء طريقة لاصطفاء الحكام ولتحديد أهداف حكمهم»[1].

١ ـ الوسائل الديمقراطية

تتمثل هذه الوسائل الديمقراطية في طريقة الانتخاب بأنواعها، وهذه الأنواع ثلاثة:

أ ـ الانتخاب الشعبي.

---

(١) روبرت م. ماكيفر، «تكوين الدولة» (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٦٦)، ترجمة د. حسن صعب. ص ٢٤٦، ٢٤٧.

ب ـ الانتخاب بواسطة الهيئة التشريعية.

جـ الانتخاب بطريقة مختلطة تجمع بين الطريقتين السابقتين.

أ ـ الانتخاب الشعبي:

تقضي هذه الوسيلة، وفق النظرية الديمقراطية الغربية، أن يكون لكل فرد حقه في اختيار رئيس الدولة، ضمن شروط خاصة تتعلق بالناخبين. ولكن هذا الفهم لا يسري على تلك الدول التي تستمد فلسفتها من الماركسية، ذلك أنها تنظر إلى هذا الحق ـ حق الانتخاب ـ على أنه ـ كغيره من الحقوق والحريات في الدول الرأسمالية ـ حق شكلي، ومن هنا تذهب الماركسية إلى القول بضرورة القضاء على النظام الرأسمالي ابتداءً، حتى يكون للحقوق والحريات مضمونها الحقيقي. هذا مع ملاحظة «أن الدساتير المرعية في الدولة الماركسية، لم تحجم عن الإقرار بحق الانتخاب لكل فرد، أسوة بإقرارها بسائر حقوقه الشخصية، وهو إقرار لم يكن إلا نظرياً، لأن بناء الدولة على أساس النظرية الشيوعية الرسمية، بالشكل الذي ترسمه الدولة والحزب الشيوعي، لا يجعل لتلك الحقوق مجالاً للانطلاق»(١).

هذا ويمكن أن يتم الانتخاب الشعبي على درجة واحدة فيسمى انتخاباً مباشراً وقد يتم على درجتين فيسمى انتخاباً غير مباشر.

«وقد أخذ الدستور الألماني (دستور فيمار سنة ١٩١٩) بطريقة الانتخاب المباشر، وجعل مدة الرئاسة سبع سنوات، مع جواز إعادة انتخاب الرئيس بدون تحديد لعدد مرات انتخابه. ونص على هذه الطريقة الدستور البرتغالي (الصادر في سنة ١٩٣٣)، وجعل مدة الرئاسة (٨) سنوات. وكذلك فإن معظم دساتير أمريكا اللاتينية اتبعت هذه الطريقة»(٢).

ومن الدساتير العربية التي نصت على الانتخاب المباشر، الدستور التونسي الذي نص في الفصل الأربعين على ما يلي: «ينتخب رئيس الجمهورية لمدة خمسة أعوام انتخاباً عاماً حُرّاً مباشراً من طرف الناخبين

---

(١) أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام». الجزء الثاني. ص ٣٨٦.

(٢) محمد كامل ليلة، «النظم السياسية ـ الدولة والحكومة ـ» ص ٣١٤.

المنصوص عليهم بالفصل العشرين. ولا يجوز لرئيس الجمهورية أن يجدد ترشيحه للرئاسة أكثر من ثلاث مرات متوالية». وينص الفصل العشرون على ما يلي: «يعتبر ناخباً كلُّ مواطن يتمتع بالجنسية التونسية منذ خمسة أعوام على الأقل ويلغ عشرين سنة كاملة».

ومن مزايا هذه الطريقة، أن الانتخاب المباشر «يعمل على خلق الرغبة في نفوس الناس في الشؤون السياسية، ويهيىء لهم الواسطة للثقافة السياسية، وأنه يؤمن الحصول على رئيس سياسي يتمتع بثقة المواطنين، ويتوقعون منه أن يكون شاعراً بالمسؤولية العامة، وأنه يتجاوب والتطورات الحديثة في الديمقراطية»(١).

ويؤخذ على هذه الطريقة مآخذ عدة منها:

أ ـ إن الجماهير غالباً ما تضل في اختيارها، حيث إنها تخضع لتأثير حملات الدعاوة. ويرد هارولد لاسكي على هذا النقد بقوله: «وإذا قيل إن اختياره غالباً ما يكون خاطئاً، فإنَّ الإجابة هي أن الديمقراطية تعيش بطريقة التجربة والخطأ. وإذا قيل: إنه قلما يكون له المعرفة اللازمة لإيجاد اختيار متعقل، فإن الاجابة هي أنه يلزم الدولة إذن أن تنظم طريقة للإنابة عنه في هذه المعرفة»(٢).

ب ـ إن الانتخاب المباشر يبرز قيمة الأحزاب السياسية بشكل زائد، كما يورث قلقاً وعدم استقرار في المناصب المهمة، إضافة إلى أن الطرق الحزبية لا تغري الرجال الممتازين باحتراف السياسة.

جـ ـ إن هذه الطريقة تؤدي إلى تقوية السلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية.

د ـ كما أنها قد تؤدي إلى استبداد رئيس الجمهورية الذي قد تغريه ثقة الشعب له، فتدفعه إلى التنكر للهيئة التشريعية، ويعيد الفقهاء الدستوريون إلى الذاكرة ما حدث في فرنسا، إذ تمكن لويس بونابرت الذي حاز على ثقة الشعب في اختياره رئيساً للجمهورية، إلى الاستبداد بالسلطة، حيث إنه حل المجلس التشريعي، وألغى الدستور، ونصب نفسه امبراطوراً مدى الحياة.

---

(١) كيتيل، «العلوم السياسية»، الجزء الثاني، ص ١١٩. ترجمة د. فاضل زكي محمد.
(٢) هارولد لاسكي، «أصول السياسة»، الجزء الأول (القاهرة: دار المعرفة) ص ١٨٠.

أمـا طريقة الانتخاب غير المباشر، فهي سائدة في الأرجنتين، وفنلندة، والولايات المتحدة[١]، وبمقتضى هذه الطريقة يختار أفراد الشعب فئة صغيرة من الشخصيات البارزة من ذوي الحنكة والخبرة، ويقوم هؤلاء بانتخاب رئيس الدولة.

ويرى أنصار هذه الطريقة أنها تبعد بنا عن التهريج واللغط، كما تتحاشى التجمعـات المثيرة والخـطب الـرنانة، كما تمكن الناخبين من الانتخاب في مواقعهم من ولاياتهم، دون أن يتجمهروا في مكان واحد[٢].

---

(١) يتم انتخاب الرئيس الأمريكي وفقاً للتعديل الثاني عشر على الدستور، الذي تم إقراره في عام ١٨٠٤ على النحو التالي:

يجتمع الناخبون، كل في ولايته، ويقترعون بنظام الاقتراع السري لانتخاب الرئيس ونائب الرئيس، ويتعين أن يكون كل واحد منهما على الأقل من غير سكان الولاية نفسها معهم. ويذكرون في بطاقات اقتراعهم اسم الشخص المختار للرئاسة، ويذكرون في بطاقات مستقلة اسم الشخص المختار لمنصب نائب الرئيس. ثم يصدرون قوائم مستقلة بأسماء جميع الأشخاص الذين اقترع لانتخابهم في منصب الرئيس، ولجميع الأشخاص الذين اقترع لانتخابهم في منصب نائب الرئيس، مع ذكر عدد أصوات كل منهم، وتمضي هذه القوائم من جانبهم بعد التثبت من صدق محتوياتها، ثم ترسل مختومة إلى مقر حكومة الـولايات المتحـدة بعنوان رئيس مجلس الشيوخ، ويتعين على رئيس مجلس الشيوخ ـ بمشهـد من الشيوخ والنـواب ـ أن يفض هذه القـوائم، ثم يحصي عدد الأصـوات. والشخص الذي يظفر بأكبر عدد من الأصوات المعطاة لمنصب الرئاسة يصبح رئيساً، هذا إذا كان هذا العدد أغلبية لعدد جميع الناخبين المعنيين، وإذا لم يظفر أحد بهذه الأغلبية، فحينئذ يختار عدد لا يتجاوز ثلاثة من الأشخاص الذين فازوا بأكبر قدر من الأصوات في قائمة المنتخبين للرئاسة، ويبادر مجلس النواب إلى اختيار الرئيس من بينهم طبقاً لنظام الاقتراع السري. ولكن عند اختيار الرئيس يراعى أخذ الأصوات بحسب عدد الولايات، حيث يكون لممثلي كل ولاية صوت واحد والنصاب القانوني اللازم لهذا الغرض يتألف من عضو أو أعضاء عن ثلثي الولايات. وأغلبية جميع الولايات تكون ضرورية لتحقيق الاختيار. وإذا لم يختر مجلس النواب رئيساً عندما تقع عليه تبعة الاختيار قبل اليوم الرابع من شهر مارس التالي، فحينئذ يتصرف نائب الرئيس كرئيس أسوة بما قد يحدث في حالة وفاة الرئيس أو عجزه عجزاً دستورياً.

انظر: «الموسوعة العربية للدساتير العالمية». نشرها(مجلس الأمة في الجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٦) ص ٦٨٢.

(٢) هاملتون. مادسون. وجاي. «الدولة الاتحادية» (ترجمة جمال محمد أحمد) ص ٥٣١، ٥٣٢.

ولكن يؤخذ على هذه الطريقة، أنه «حينما تكون الأحزاب قوية منظمة، يكون المنتخبون مجرد آلات يُسَخِّرهُمُ الحزب، ليصوتوا للمرشح الذي تعهدوا للحزب بانتخابه، فهم لا يعبرون عن رأيهم وحكمهم الشخصي»[1].

ب ـ الانتخاب بواسطة الهيئة التشريعية:

تقوم الهيئة التشريعية، سواء أكانت مؤلفة من مجلس واحد أو من مجلسين، باختيار رئيس الجمهورية في عديد من الدول الأوربية، وأفضل النماذج لها فيما مضى دستور الجمهورية الثالثة في فرنسا (١٨٧٥)، كما يسود هذا النظام في كل من النمسا وبولندا وتشيكوسلوفاكيا.

ومن الدساتير العربية التي أخذت بهذا النظام، الدستور اللبناني الذي نص في المادة ٤٩ على ما يلي: «ينتخب رئيس الجمهورية بالاقتراع السري بغالبية الثلثين من مجلس النواب في الدورة الأولى. ويكتفي بالغالبية المطلقة في دورات الاقتراع التي تلي..»[2].

كما نص الدستور السوري لعام ١٩٥٠ في المادة ٧١ على ما يلي:

١ ـ ينتخب رئيس الجمهورية من قبل مجلس النواب بالتصويت السري.
٢ ـ ويجب أن يفوز بأكثرية ثلثي مجموع النواب.
٣ ـ فإن لم يتحصّل أعيد الانتخاب، ويُكتفى بالأكثرية المطلقة.
٤ ـ فإن لم تحصل أعيد ثالثة، ويكتفي بالأكثرية النسبية[3].

ومن مزايا هذه الطريقة، أنها تفضي إلى تحقيق الانسجام بين الهيئتين التشريعية والتنفيذية. وهي في العموم تقترب من محاسن الانتخاب غير المباشر.

---

(١) كيتيل، «العلوم السياسية»، الجزء الثاني (ترجمة د. فاضل زكي محمد). ص ١٢٠.

(٢) راجع: «دساتير البلاد العربية» ـ نصوص ووثائق قام بنشرها معهد الدراسات العربية العالية سنة ١٩٥٥ ـ ص ٢٧٩.

(٣) كيتيل، المرجع السابق، ص ١٢١.

وقد أُخذ على هذه الطريقة عدة مآخذ منها:

١ ـ إنها تضعف مركز رئيس الدولة، وتجعله خاضعا للهيئة التشريعية، كما أنها تضعف مركز السلطة التنفيذية عموماً في مواجهة السلطة التشريعية.
٢ ـ إنها تغري المرشحين للمنصب باستخدام طرق فاسدة للوصول إلى المنصب.
٣ ـ إنها تخرج بالهيئة التشريعية عن صلب اختصاصها في عمل القوانين.
٤ ـ وقد تلجأ الهيئة التشريعية إلى اختيار رئيس يمثل وجهة نظرها ومصلحتها الخاصة.
٥ . وأخيراً، فإن في هذا مخالفة لمبدأ فصل السلطات المعروف[١].

هذا وقد كان لهذه الطريقة أثر كبير في إحداث أزمات سياسية متلاحقة، اجتاحت فرنسا إبان الجمهورية الرابعة[٢].

جـ ـ الانتخابات بطريقة مختلطة:

تفادياً لمآخذ الطريقتين السالفتين، بدأ الاتجاه ـ فيما بعد الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص ـ نحو الجمع بينهما، ويترتب على ذلك أن تتشكل هيئة خاصة مؤلفة من الهيئة التشريعية مع أعضاء آخرين منتخبين من الشعب، وهذه الهيئة تأخذ على عاتقها انتخاب رئيس الدولة.

وقد أخذ بهذه الطريقة الدستور الإسباني، فنصَّ في المادة (٦٨) منه على أنَّ رئيس الجمهورية ينتخب بواسطة مجلس النواب، وعدد من المندوبين ينتخبهم الشعب (ويكون عددهم مساوياً لعدد أعضاء مجلس النواب)، كما يأخذ بها الدستور الإيطالي[٣].

وقد أخذت الدساتير المصرية بها كذلك منذ دستور سنة ١٩٥٦ . وآخرها دستور جمهورية مصر العربية لعام ١٩٧١ الذي نص في المادة (٧٦) على ما يلي:

---

(١) كيتيل، «العلوم السياسية» ـ الجزء الثاني ـ ص ١٢١ (ترجمة د. فاضل زكي).
(٢) ثروت بدوي، «النظم السياسية»، ص ١٩٧.
(٣) محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، ص ٣١٥.

«يرشح مجلس الشعب رئيس الجمهورية، ويعرض الترشيح على المواطنين لاستفتائهم فيه، ويتم الترشيح في مجلس الشعب لمنصب رئيس الجمهورية بناءً على اقتراح ثلث أعضائه على الأقل، ويعرض المرشح الحاصل على أغلبية ثلثي أعضاء المجلس على المواطنين لاستفتائهم فيه. فإذا لم يحصل أحد على الأغلبية المشار إليها، أعيد الترشيح مرة أخرى بعد يومين من تاريخ نتيجة التصويت الأولى، ويعرض المرشح الحاصل على الأغلبية المطلقة لأعضاء المجلس على المواطنين لاستفتائهم فيه.

ويعتبر المرشح رئيساً للجمهورية بحصوله على الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم في الاستفتاء. فإن لم يحصل المرشح على هذه الأغلبية رشح المجلس غيره، وتتبع في شأن ترشيحه وانتخابه الاجراءات ذاتها.

وقد حددت المادة ٧٧ مدة الرئاسة فقالت: «مدة الرياسة ست سنوات ميلادية، تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء، ويجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة تالية ومتصلة»[١].

ويلاحظ هنا أن دور السلطة التشريعية يقتصر على مجرد الترشيح، ثم يكون للشعب بعد ذلك انتخابه عن طريق الاستفتاء.

وقد ذهب بعض أساتذة القانون الدستوري بمصر، إلى اعتبار هذا الاستفتاء تطبيقا للديمقراطية شبه المباشرة، وذلك من خلال حديثهم عنه في دستور ١٩٥٦. والحق أنه يعتبر تطبيقاً للديمقراطية النيابية، لا الديمقراطية المباشرة أو شبه المباشرة، وذلك لأنه يتعلق بتحديد طريقة إسناد رياسة الجمهورية، وليس متصلاً بطريقة ممارسة السلطة، فإذا كان الشعب يمارس السلطة بنفسه فالنظام ديمقراطي مباشر، وإذا كان الشعب يمارس السلطة بواسطة نواب عنه، فالنظام نيابي، والاستفتاء على رئاسة الجمهورية ليس إلا

---

(١) راجع هذه المواد في مؤلف الدكتور/ محمود حلمي، «دستور جمهورية مصر العربية»، و «الدساتير العربية المعاصرة» (دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٤)، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

أسلوباً في إسناد السلطة إلى شخص ينوب عن الشعب في ممارستها[1].

٢ ـ الوسائل غير الديمقراطية

أ ـ الاختيار:

وهذا هو ما يطلق عليه فقهاؤنا المسلمون اسم «الاستخلاف» وبمقتضاه يتم اختيار الحاكم الجديد عن طريق سلفه.

وقد يتم الاختيار بشكل مباشر، كما فعل معاوية بن أبي سفيان في تعيين ولده يزيد، وقد يكون غير مباشر عندما يتولى السلف ترشيح الخلف، على أن تتولى هيئة أخرى تعيينه[2]. وذلك كما حدث في ترك الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الأمر شورى بين ستة عيَّنهم.

ومن الأمثلة الحديثة ما ورد في دستور دولة الكويت لعام ١٩٦٢، وذلك في المادة الرابعة التي جاء فيها: «الكويت إمارة وراثية في ذرية المغفور له مبارك الصباح، ويعين ولي العهد خلال سنة على الأكثر من تولية الأمير، ويكون تعيينه بأمر أميري، بناء على تزكية الأمير ومبايعة من مجلس الأمة تتم في جلسة خاصة، بموافقة أغلبية الأعضاء الذين يتألف منهم المجلس. وفي حالة عدم التعيين على النحو السابق، يزكي الأمير لولاية العهد ثلاثة على الأقل من الذرية المذكورة، فيبايع المجلس أحدهم وليا للعهد.

وهذه الطريقة قد تكون مزيجاً من الوسيلة الديمقراطية (الانتخاب)، ووسيلة التعيين الأوتقراطية، وذلك عندما يكون الاختيار النهائي للشعب، أما إذا كان القرار النهائي من اختصاص فئة محدودة من المواطنين، فإن الاختيار الذاتي غير المباشر يكون وسيلة غير ديمقراطية، مثل الاختيار الذاتي المباشر[3].

---

(١) ثروت بدوي، «النظام الدستوري العربي» (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٤) بهامش ص ٣٦٧.

(٢) د. كمال الغالي، «مبادىء القانون الدستوري والنظم السياسية» (مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥). ص ١٥٧، ١٥٨.

(٣) د. ثروت بدوي، «النظم السياسية» ص ٢٩٠.

وقد عادت هذه الطريقة، بالرغم من قدمها التاريخي، إلى الظهور خاصة في الأنظمة الدكتاتورية، كما حصل في النظام النازي والفاشستي، وهي سائدة كذلك في الاتحاد السوفييتي وذلك في تشكيل الهيئة العليا لرئاسة السوفييت.

ولهذا النظام ميزاته، خاصة إذا قورن بنظام الوراثة، «فهو يقصي غير الأكفاء من الورثة، ويقضي على نظام الوصاية على العرش»[1].

أما عيوبه فتتركز أساساً في فتح باب المنافسة بين الطامعين من الوارثين، كما حدث بين أولاد الرشيد، الأمين والمأمون، من حروب.

ب ـ الوراثة:

إذا كان الانتخاب هو السائد في النظام الجمهوري، فإن الوراثة هي السائدة في النظام الملكي، ولا يلزم من ذلك أن يسمى من جاء بهذه الطريقة ملكاً، فقد يسمى أميراً أو امبراطوراً أو قيصراً أو ميكادو، وما إلى ذلك من تسميات.

والوراثة ما زالت أعم أشكال الحكومات الأوتوقراطية انتشاراً، وهي في هذه الأزمنة آخذة في الانحسار أمام المد الانتخابي الذي اشتد مع ظهور فكرة السيادة الشعبية، والتي تمخضت عن الثورة الفرنسية.

وتستمد الوراثة وجودها من أمرين:

١ ـ اعتبار السلطة كالمال في نقل ملكيته. فقد مضى زمن كان الناس لا يميزون فيه بين الحكام والسلطة، ويعتبرون السلطة ملكاً خاصا يتصرف به تصرفه في ماله، حتى إن الوظيفة العامة كانت مجالاً للبيع والشراء.
٢ ـ ثم إنَّ أصحاب هذه النظرية «لم يقتنعوا بأن من شأنها وحدها أن تدعم قوتهم، ومن هذا التشكك الضمني قد نشأت نظرية الملكية المستمدة من الله»[2]. وهكذا فإن إسناد السلطة إلى الإرادة الإلهية يستلزم حتما القول

(١) د. محمود حلمي، «المبادىء الدستورية العامة» (دار الفكر العربي ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٦٦) ص ١٩٤، ١٩٥.

(٢) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام» ـ الجزء الثاني ص ٣٧٨.

بتوارث السلطة.

هذا وقد سبق لنا أن ذكرنا نص المادة (٢٢) من الدستور الأردني فيما يتعلق بمبدأ الوراثة، كما أوردنا نص المادة الرابعة من الدستور الكويتي، والفصل العشرين من الدستور المغربي بهذا الصدد، من خلال حديثنا عن شروط رئيس الدولة ـ شرط الانتماء لأسرة معينة ـ وهذه الدساتير تلتقي فيما بينها على أساس أن الحكم ينقل في أفراد الأسرة على مقتضى قانون الوراثة الشرعية[١].

والآن، ماذا عن مزايا هذه الطريقة وعيوبها؟

أما ميزاتها فهي:

١ ـ إنها تؤدي إلى الاستقرار في الحكم، وخاصة في تلك البلاد التي لم تصل إلى درجة كافية من التقدم السياسي.
٢ ـ إمكان إعداد الحاكمين لمهتهم عن طريق تنشئة خاصة.
٣ ـ المواءمة بين مصالح الأمة والصالح الخاص لأسرة معينة[٢].
٤ ـ إنها تسهم في إحلال نوع خاص من الهيبة في التعامل الدولي[٣]. أما عيوب هذه الطريقة فهي:
١ ـ عدم وجود الضمان الكافي بأنّ ولي العهد كفي لتحمل المسؤولية.
٢ ـ احتمال أن يعيش الحكام في عزلة عن شعوبهم[٤].

والذي أراه أن تلك الميزات ليست في معظمها غير مظاهر خادعة، سواء ما تعلق منها بالاستقرار أو منح الهيبة أو غيرها، فالاستقرار غالباً ما يشوبه قلق

(١) راجع ص ١٥٢، ١٥٣ من هذا البحث، وانظر كذلك القانون الأساسي العراقي الصادر سنة ١٩٢٥: المادة ٢٠ ـ ولاية العهد لأكبر أبناء الملك سناً على خط عمودي وفقاً لأحكام الوراثة به.
(٢) ديفرجيه: موريس، «النظم السياسية» (القاهرة: مؤسسة كامل مهدي للطباعة والنشر) ترجمة أحمد حسيب عباس.
والدكتور ضياء الدين صالح. ص ١٥.
(٣) كيتيل، «العلوم السياسية»، الجزء الثاني ص ١١٩ (ترجمة د. فاضل زكي محمد).
(٤) ديفرجيه، المرجع السابق ص ١٥.

رغيب على مستوى القاعدة الشعبية، هذا إذا علمنا أن الوراثة «تقوم في أغلب الأحيان عقب الاستيلاء على السلطة، حيث يرث الولد سلطات أبيه القاهر المغتصب»[1].

أما منح الهيبة، فذلك أمر يردنا إلى القرون الأولى، يوم كان يتصور من يتصور أن الحاكم إلٰه، أو استهدفته العناية الإلهية، مما تقدم ذكره.

ثم إن إعداد حكام مدربين من كادر الأسرة الحاكمة، ينقضه أن نفراً من هؤلاء ممن ينتظمهم قانون الوراثة، لا يكونون على المستوى الذي يؤهلهم لتسيير دفة الأمور، ومن هنا كانت الحاجة لمجالس الوصاية.

جـ ـ القوة (الاستيلاء):

هذه الوسيلة هي أقدم الوسائل لإسناد السلطة، وهي ما انفكت تجد لنفسها قدماً، خاصة في تلك الدول التي أشربت مبادىء الثورة بعد طول استعباد، ومع ذلك فإن الأنظمة التي تقوم على هذه الوسيلة، تعتبر أقصر الأنظمة عمراً[2].

واستخدام القوة يمكن أن يتم في أشكال مختلفة منها:

١ ـ الثورات التي تستند إلى القوى الشعبية.
٢ ـ الانقلاب في نظام الحكم الذي يستغل قوة الحكومة السابقة للقضاء عليها وليحل محلها.
٣ ـ الانقلاب العسكري الذي يلجأ إليه العسكريون[1].
٤ ـ وهنالك نوع آخر يأتي من الخارج، وهو الفتح والغزو، فيكون للاستيلاء مظهران عامان، أحدهما داخلي يتمثل في الأشكال الثلاثة الأولى، والآخر هو الفتح الخارجي.

---

(١) ديفرجيه، «النظم السياسية» (مترجم) ص ١٥.
(٢) وقد ورد في الإنجيل «إن كل من يستعمل السيف يهلك بالسيف».
انظر: ديفرجيه، المرجع السابق ص ٣٣.
(٣) ديفرجيه، نفس المرجع ص ١٤.
راجع كذلك: د. محمود حلمي، «المبادىء الدستورية العامة» (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦٦). ص ١٩٦.

هذا، ويميز الباحثون عادة بين الانقلاب والثورة، ويعددون أوجه الخلاف بينهما ـ وسيأتي بيان ذلك فيما بعد ـ غير أن هذا التفريق يبدو شكلياً إذا ما نظرنا إلى الأمر الواقع، إذ أنه ليس هنالك ما هو أسهل من أن يدعي القائمون بالانقلاب، أن عملهم هذا ثورة تحظى بعطف الجماهير، خاصة وأنهم يضعون أيديهم ابتداء على أجهزة الإعلام.

ويعتبر اللجوء للقوة متنافياً مع مبدأ المشروعية، ومن هنا يحرص أصحابها على إضفاء المشروعية على نظام حكمهم، وذلك عن طريق الحيازة على الرضا الشعبي، فالرضا أساس السلطة، «والسلطة ليست في ارادة الحاكمين بقدر ما هي في ضمير المحكومين، فالخضوع هو الذي يخلق السلطة، وليست السلطة هي التي تخلق الانقياد»[١].

الخلاصة:

خلافاً لما ذهبت إليه الشيعة من قولها إن الطريق الوحيد لثبوت الإمامة هو النص والوصية، وخلافاً لما قال به بعض أهل السنة من أنَّ الطريق الوحيد لذلك هو الانتخاب، فإنا نقول إن الشرع لم يحدد لنا طريقاً خاصا ألزم بها طوائف الأمة.

لقد اجتهد الرعيل الأول ما وسعهم الاجتهاد، فقد كان ينفرد كل من الخلفاء الأربعة بلون خاص من طرق التولية، يجمعها كون هذه الطرق قد قامت على الرضا العام من الأمة.

وليس في أي من هذه السوابق التاريخية ما يشعر بأن الجمع بينها، أو توليد طرق أخرى يورث غضاضة، ما دمنا نولي جوهر القضية اهتمامنا الأول، أعني مراعاة الأصل الكبير الذي أفرد له القرآن سورة عرفت باسم سورة «الشورى». إن طرق التولية لا تعدو أن تكون وسائل للوصول إلى تحقيق هذا الهدف الكبير وهو«الشورى»، وبدون أن يحتفظ هذا الأصل بأصالته، فإن كافة الطرق تستوي في الميزان.

---

(١) كمال الغالي، المرجع السابق ص ٥٧.

وبهذا نعلم أن طرق التولية هذه اجتهادية، عن علي رضي الله عنه أنه قال يوم الجمل: «إن رسول الله ﷺ لم يعهد إلينا عهداً نأخذ به في إمارة، ولكنه شيء رأينا من قبل أنفسنا، ثم استخلف أبوبكر رحمه الله على أبي بكر فأقام واستقام، ثم استخلف عمر رحمه الله على عمر فأقام واستقام، حتى ضرب الدين بجرانه»[1].

ونتيجة لما تقدم، فإن طرق الانتخاب الحديثة ليست محلا للرفض من وجهة النظر الإسلامية، ولم تشعر الدول العربية الإسلامية، وهي تأخذ هذا النهج عن الدساتير الغربية في هذا القرن، أنها تستورد بضاعة أجنبية عنها[2].

---

(١) الهيثمي، «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»، المجلد الخامس ص ١٧٥ والجران هو باطن العنق.

والمعنى أنه قر قراره واستقام، كما أن البعير إذا برك واستراح مد عنقه على الأرض.

(٢) عثمان خليل: «الديمقراطية الإسلامية» (القاهرة، المكتب الفني للنشر، ١٩٥٨م). ص ٣٠.

البَابُ الأوّل

الطّرُق السِّلميَّة لانْتِهَاء أوإنهَاء ولايَة رَئيس الدّولَة

نتحدث عن هذه الطرق ضمن الفصلين التاليين :

الفصل الأول : الطرق السلمية لانتهاء ولاية الخليفة .
وفيه مباحث خمسة :

المبحث الأول : الاستقالة .
المبحث الثاني : الموت .
المبحث الثالث : انتهاء المدة .
المبحث الرابع : العزل على أساس المسؤولية .
المبحث الخامس : العزل لافتقاد بعض الشروط .

الفصل الثاني : الطرق السلمية لانتهاء ولاية رئيس الدولة في النظم الدستورية الوضعية ، وفيه مباحث خمسة كذلك :

المبحث الأول : الاستقالة .
المبحث الثاني : الوفاة .
المبحث الثالث : العجز .
المبحث الرابع : انتهاء المدة .
المبحث الخامس : العزل على أساس المسؤولية .

الفَصْــلُ الأَوَّل

الطّرُق السِّلميَّة لانْتِهَاء وَإنهَاء ولايَة الخَليفَة

المبحث الأول

الاستقالة

ينبثق الحديث في الاستقالة أساساً من طبيعة النظر إلى الإمامة نفسها، إذ لم نجد في النصوص الشرعية، من قرآن أو سنة، أدلة تنظم هذه المسألة بشكل صريح. وهكذا يختلف القول في الاستقالة باختلاف زاوية الفكر التي تطل منها هذه الفرقة أو تلك، وحتى هذا المذهب أو ذلك ضمن الفرقة الواحدة.

وإننا لنجد أن هنالك مذهبين متميزين ضمن هذه الفرق الإسلامية، أولهما المذهب الشيعي (والشيعة إذا أطلقت هكذا عني بها الإمامية).

والثاني: مذهب أهل السنة.

١ ـ مذهب الشيعة:

بناء على ما قدمه الشيعة من اعتبارهم مسألة الإمامة ركن الدين الأعظم الذي لا يجوز لنبي إغفاله، وأن طريق ثبوت الإمامة هو النص والوصية، إذ أبطلوا القول بالاختيار استدلالا بقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الخِيَرَةُ﴾ [القصص ٦٨/٢٨]، وما أضفوه على الإمام من صفات ومزايا عزَّ أن تجدها في الأنبياء، إلى آخر ما قدمناه من فكر بَنَوْهُ في هذه المسألة ـ بناء على ذلك كله ؛ فإن الحديث في استقالة الإمام يصبح غير ذي موضوع وكيف يستقيل وقد عينه الله سبحانه؟ ولمن يقدم استقالته وقد نفضت الأمة يديها من أمر تعيينه؟ فإذا لم يكن للأمة دور في البداية، فليس لها أن تبحث عن هذا الدور في النهاية. وإذا لم يكن للإمام إلا أن يقبل بما يملى عليه من أمر تعيينه، فإنه لا يستطيع أن يبرأ من هذه العهدة إلا بتسليم روحه إلى بارئها.

لكن هذا الفكر النظري الذي صاغه الإمامية فيما بعد، قد جوبه بشكل

عنيف بفعل الأئمة المتقدمين، وحتى المتأخرين منهم. فكيف جاز للحسن، رضي الله عنه، أن يخلع نفسه من الإمامة[1] ليسلمها إلى معاوية إذن؟ ألا يعتبر

(١) كان ذلك عام (٤١هـ)، وهو العام الذي أطلق عليه «عام الجماعة». وقد ذكر البخاري في «دلائل النبوة»: حدثنا عبدالله بن محمد، ثنا يحيى ابن آدم، ثنا حسين الجعفي، عن أبي موسى، عن الحسن، عن أبي بكرة، قال:
«أخرج النبي ﷺ ذات يوم الحسن بن علي، فصعد به على المنبر، فقال: «إنَّ ابْني هذا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ المُسْلِمِينَ». وقال في كتاب الصلح: حدثنا عبدالله بن محمد، ثنا سفيان، عن أبي موسى، قال: سمعت الحسن يقول: استقبل والله الحسن بن علي معاوية بن أبي سفيان بكتائب أمثال الجبال. فقال عمرو بن العاص: إني لأرى كتائب لا تولي حتى تقتل أقرانها. فقال له معاوية ـ فكان والله خير الرجلين ـ أي عمرو، إن قتل هؤلاء، وهؤلاء، من لي بأمور الناس من لي بنسائهم؟ من لي بضيعتهم؟ فبعث إليه رجلين من قريش من بني عبد شمس: عبدالرحمن بن سمرة وعبدالله بن عامر بن كريز، فقال: اذهبا إلى هذا الرجل فاعرضا عليه وقولا له واطلبا إليه، فأتياه فدخلا عليه، فتكلما وقالا له وطلبا إليه. فقال لهما الحسن بن علي: إنا بنو عبدالمطلب قد أصبنا من هذا المال، وإن هذه الأمة قد عاثت في دمائها.
قالا: فإنه يعرض عليك كذا وكذا، ويطلب إليك ويسألك. قال: فمن لي بهذا؟ قالا: نحن لك به. فما سألهما شيئاً إلا قالا: نحن لك به».
انظر: ابن كثير، «البداية والنهاية»، الجزء السادس، (بيروت: مكتبة المعارف الطبعة الأولى، ١٩٦٦م. ص ٢١٩).
وقد كتب معاوية إلى الحسن كتاباً جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم.
أما بعد، فإن الله عز وجل يفعل في عباده ما يشاء، ﴿لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الحِسَابِ﴾ [الرعد ٤١ / ١٣]، فاحذر أن تكون منيتك على يد رعاع من الناس، وايئس من أن تجد فينا غميزة. وإن أنت أعرضت عما أنت فيه وبايعتني وفيت لك بما وعدت، وأجزت لك ما شرطت، وأكون في ذلك كما قال أعشى بن قيس بن ثعلبة:

وإن أحد أسدى إليك أمانة ... فأوف بها تدعى إذا مت وافيا
ولا تحسد المولى إذا كان ذا غنى ... ولا تجفه إن كان في المال فانيا

«ثم الخلافة لك من بعدي فأنت أولى الناس بها، والسلام».
انظر: الأصفهاني: «مقاتل الطالبيين» دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٨هـ ١٩٤٩م. تحقيق السيد أحمد صقر. ص ٥٩.
وقد عرض الحسن على قومه هذا الأمر، وقام فيهم خطيباً، فقال: «أيها الناس، إني قد أصبحت غير محتمل على مسلم ضغينة، وإني ناظر لكم كنظري لنفسي، وأرى رأياً، فلا تردوا علي رأيي: إن الذي تكرهون من الجماعة أفضل مما تحبون من الفرقة. وأرى =

ذلك مخالفة شرعية إذا جاريناهم في تصورهم؟.

يذكر النوبختّي أنه لما قتل الحسين حارت فرقة من أصحابه وقالت: قد

= أكثركم قد نكل عن الحرب وفشل عن القتال، ولست أرى أن أحملكم على ما تكرهون».
وكان هذا الموقف منه مثار تنازع بينه وبين خصومه، حتى خرج منهم من قال: «كفر الحسن كما كفر أبوه من قبله»، واندفعوا إليه فكادوا يقتلونه، وكان أول من لقي الحسن بن علي رضي الله عنه حجر بن عدي، فقال له: «يا ابن رسول الله، لوددت أني مت قبل ما رأيت، أخرجتنا من العدل إلى الجور، فتركنا الحق الذي كنا عليه، ودخلنا في الباطل الذي كنا نهرب منه، وأعطينا الدنية من أنفسنا، وقبلنا الخسيسة التي لم تلق بنا». فاشتد على الحسن كلامه، فقال له: «إني رأيت هوى عظم الناس في الصلح وكرهوا الحرب، فلم أحب أن أحملهم على ما تكرهون، فصالحت بقيا على شيعتنا خاصة من القتل، فرأيت دفع هذه الحروب إلى يوم ما، فإن الله كل يوم هو في شأن».
(انظر: أبو حنيفة الدينوري: أحمد بن داود، «الأخبار الطوال» القاهرة دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٦٠ ـ تحقيق عبدالمنعم عامر ص ٢١٦ ـ ٢٢٠)، (وابن الجوزي، «تلبيس إبليس» ص ٩٥). ودخل عليه رجل يكنى أبا عامر سفيان بن أبي ليلى، فقال: السلام عليك يا مذل المؤمنين! فقال: لا تقل يا أبا عامر، فاني لم أذل المؤمنين، ولكن كرهت أن أقتلهم في طلب الملك. وكان الناس يقولون: يا عار المؤمنين فيقول: العار خير من النار.
(ابن عبدالبر: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي، «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»، الجزء الأول (المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٨هـ، ١٩٣٩م) على هامش «الإصابة» لابن حجر، ص ٣٧٢).
وأنى كان الأمر، فقد استقبل أهل السنة هذا العمل استقبالاً حسناً، ورأوا فيه بشرى كريمة ونبوءة تحققت أن تم الصلح على يديه بين هاتين الفئتين من المسلمين. وينبغي أن نؤكد على ما ذكره ابن عبدالبر من أنه لا خلاف بين العلماء أن الحسن إنما سلم الخلافة لمعاوية حياته لا غير، ثم تكون له من بعده. ومن هنا كان الحل جيداً بغضِّ النظر عن التعليقات المرة التي كانت تلاحقه من هنا وهناك. ولقد كنّا نتمنى أن يصدق العهد الذي قَطَعَهُ معاوية على نفسه، ولكن شيئاً ما دار في الخفاء، بحيث فسره بعض المؤرخين أنه مؤامرة دُبِّرَتْ لسم الحسن فمات. ومنهم من يرى أن أداة الجريمة كانت زوجة الحسن نفسها، على أمل أن يتزوجها يزيد من بعده. ويعلق ابن كثير على هذه الرواية قائلاً: «وعندي أن هذا ليس بصحيح» ونحن نقره على ذلك، فمهما كانت مكانة يزيد السياسية، فإن مركز الحسن أسمى وأعلى، وبخاصة أنه ينتسب إليه ﷺ، وكفاه بذلك شرفاً ومحتداً.
(انظر: ابن كثير، «البداية والنهاية»، الجزء الثامن. ص ٤٣).

اختلف علينا فعل الحسن وفعل الحسين، لأنه إن كان الذي فعله الحسن واجباً صواباً من موادعته معاوية، وتسليمه له عند عجزه عن القيام بمحاربته، مع كثرة أنصاره وقوته، فما فعله الحسين من محاربته يزيد بن معاوية مع قلة أنصار الحسين وضعفهم، وكثرة أصحاب يزيد، باطل غير جائز، وإن كان ما فعله الحسين حقاً واجباً صوابا من مجاهدته يزيد بن معاوية حتى قتل وقتل ولده وأصحابه، فقعود الحسن وترك مجاهدة معاوية وقتاله، ومعه العدد الكثير، باطل[1].

إنها لأزمة حقيقة أن يجعلوا الحسن والحسين على رأس قائمة أئمتهم، ثم يظهر من أفعالهما تناقض يمس أصل عقيدتهم. ولكنها أزمة لا تعسر على حل المنظرين لهذه الفرقة، فخرجوا بنظرية مفادها أن للإمام أن يترك الإمامة في الظاهر، كما فعل الحسن ومن بعده من الأئمة بعد مقتل الحسين عليه السلام، للتقية.

ونرد عليهم بقولنا، إذا جاز للإمام عندكم أن يستقيل تقية وفي الظاهر، فما الذي يمنع أن يستقيل ظاهراً وباطناً لسبب من الأسباب[2].

هذا عند الإمامية، أما عند الزيدية فقالوا: ليس للإمام أن ينعزل بعد انعقاد إمامته إجماعاً مهما وجد ناصرا من أهل الفضل، فإن عدم المعين جاز كفعل علي عليه السلام في أول الأمر، والقاسم عليه السلام بعد البيعة، وخالف المرتضى في هذا[3].

٢ ـ مذهب أهل السنة:

عمدة أهل السنة في ثبوت الإمامة هو الاختيار، حتى عرفوا بأهل الاختيار. قال القاضي أبويعلى: «وطريق ثبوت الخلافة الاختيار من أهل الحل والعقد،

---

(١) النوبختي: أبو محمد الحسن بن موسى، «فرق الشيعة» (النجف، المطبعة الحيدرية ١٣٧٩هـ، ١٩٥٩م). ص ٢٥.

(٢) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة». الجزء الخامس. ص ١١٩.

(٣) المرتضى، «البحر الزخار»، الجزء السادس. ص ٣٨٧.

وليس طريق ثبوتها النص»[1]. وقال النسفي: «وما نص رسول الله ﷺ على إمامة أحد بعده، إذ لو نص لاشتهر، لكن الصحابة رضي الله عنهم أجمعت على خلافة الصديق رضي الله عنه، استدلالا بأمر الصلاة»[2].

وليس لجوء بعضهم إلى القول بالنص على أبي بكر إلا تمحلاً ونكاية في الشيعة الذين كفَّروه وادعوا أن النص كان على علي. قال النوبختي: «قالت جماعة من أهل الحديث، هربت حين عضها حجاج الإمامية، ولجأت إلى أن النبي ﷺ وآله نص على أبي بكر بأمره إياه بالصلاة وتركت مذهب أسلافها في أن المسلمين ـ بعد وفاة الرسول عليه السلام ـ قالوا: رضينا لدنيانا بإمام رضيه رسول الله صلى الله عليه وآله لديننا»[3].

وإذا كانت المغايرة بين الشيعة وأهل السنة قائمة في الأصل الذي تبنى عليه الاستقالة، فقد كان من المأمول أن تبقى قائمة في حكم الفرع، وهو الاستقالة، ومع ذلك، فإن الخلاف قد نشب بين فقهاء أهل السنة من جديد في موضوع الاستقالة، من حيث الجواز وعدمه. ومبنى الخلاف ـ كما قلنا ـ هو في تكييفهم الفقهي للإمامة، هل هي وكالة أم غير ذلك؟ كما كان للآثار الواردة عن الصحابة، كأبي بكر وعثمان والحسن رضي الله عنهم، أثر في هذا الخلاف. وقد كان لتقدير الفقهاء لصالح المسلمين أثره كذلك في هذا المقام.

وستتبين هذا الذي قلناه في التفصيل التالي:

أولاً ـ إن كانت الاستقالة من الإمام الصالح الكفؤ دونما سبب:

١ ـ اختلف فقهاء الشافعية في هذا على ثلاثة أقوال، حكاها القلقشندي[4]:

أ ـ لا ينعزل، وهو ما صححه القلقشندي، لأن الحق في ذلك للمسلمين لا له

---

(١) القاضي أبو يعلى، كتاب «المعتمد في أصول الدين» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ٢٩٥٤ عام) الورقة ٨٧.

(٢) النسفي: أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، «العمدة في أصول الدين» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ٧٣٣٦ عام) الورقة ٦٩.

(٣) النوبختي، «فرق الشيعة». ص ٢٨، ٢٩.

(٤) القلقشندي، «مآثر الإنافة في معالم الخلافة»، الجزء الأول. ص ٦٦.

ولأن الإمامة تلزم من جهة الإمام لزومها من جهة العاقدين وكافة المسلمين، وهو ما أخذ به الإمام أبوعبدالله الحسين بن الحسن الحليمي الجرجاني الشافعي، فقد قال: «وإذا خلع الإمام نفسه ولم يول أحداً مكانه، فإذا كان الإمام صالحاً للإمـامة بالاطلاق، فذلك منه غير نافذ، لأنه نصب ناظراً للمسلمين، وخلعه نفسه في هذه الحالة ضرر عليهم، لأنه يدعهم بلا إمام، ويعرضهم للاجتهاد في نصب غيره، وقد يصيبون في ذلك أو يخطئون»(١).

ولست أدري في الحقيقـة، إن كان يصلح كلام أبي عبـدالله الحليمي للاستـدلال. فمنـذ متى كان قيام الأمة بالاجتهاد، وكونها عرضة للخطأ بهذا الصدد، حائلاً دون القول بجواز الاستقالة؟ وهب أن الإمام قد توفي، أفليس مطلوباً من الأمة أن تجتهد في هذه الحالة في اختيار من تراه، مع قيام احتمال الخطأ في هذه الحالة، لأن ما قام احتماله مرة أمكن احتمال وقوعه مرة أخرى؟

ب ـ ينعزل، لأن إلزامه الاستمرار قد يضر به في آخرته ودنياه. وقد ذكر الجويني أن خلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل، وما روي من خلع الحسن رضي الله عنـه نفسه، فذلك ممكن حمله على استشعاره عجزاً من نفسه، ويمكن حمله على غير ذلك(٢).

جـ ـ إن لم يول غيره، أو ولي من هو دونه لم ينعزل، وإن ولي مثله أو أفضل منه ففي الانعزال وجهان.

ويقدم إمام الحرمين الجويني رأياً آخر يراه أنه هو الحق والأولى، يقول فيه:

إذا ترتب على استقالته اضطراب الأمور، واختلال الثغور، ووقوع ضرر كبير بالمسلمين، فلا يجوز أن يخلع نفسه، شأنه في ذلك شأن الواقف في صف القتال ضد المشركين إذا أراد أن ينهزم، فلا يحل له ذلك نزولا على نص الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمئِذٍ دُبُرَهُ إلاَّ مُتحرِّفاً لِقتالٍ أوْ مُتحيزاً إلى فِئةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ ومأواهُ جَهَنَّمُ وبِئسَ المَصِيرِ﴾ [الأنفال ١٦/٨].

---

(١) النويري، «نهاية الأرب»، السفر السادس. ص ٣، ٤.

(٢) الجـويني، «الإرشـاد إلى قواطـع الأدلة في أصول الاعتقاد» (مكتبةالخانجي بمصر، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م) تحقيق الدكتور/ محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد. ص ٤٢٦.

وإذا علم أن استقالته لا تضر بالمسلمين، ولكن يترتب عليها إطفاء فتنة ثائرة، وحقن لدماء المسلمين، فلا مانع من استقالته. وذلك كما فعل الحسن رضي الله عنه لما خلع نفسه.

ولو كان لا يترتب على استقالته إلحاق ضرر بالمسلمين ولا في تسكين فتنة، ولو خلع نفسه لقام آخر صالح للإمامة مقامه، فلست قاطعا في ذلك جواباً بل أرى القولين فيه متكافئين قريبي المأخذ. والأظهر عندي أنه لو حاول استخلاء بنفسه واعتزالاً لطاعة الله سبحانه لم يمتنع(1).

وإذا جازت الاستقالة فهي مرهونة بموافقة أهل الحل والعقد(2). فقد سألها أبوبكر رضي الله عنه حيث قال: «أقيلوني أقيلوني»(3). فرد عليه الصحابة قائلين: «لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسول الله فمن ذا يؤخرك».

٢ ـ وعند الحنابلة روايتان ذكرهما القاضي أبويعلى، بناء على أصل وهو أن الإمام هل هو وكيل أم لا؟ وقد ورد في الفقه الحنبلي روايتان في خطأ الإمام، هل يتعلق به الضمان أم يجب على بيت المال؟ أحدهما: يتعلق على بيت المال، فهنا هو وكيل، وللوكيل عزل نفسه. والثانية يتعلق على عاقلته، فعلى هذا ليس له عزل نفسه، لأنه بمثابة الرسول عن الأمة.

وإن قلنا إنه ليس له عزل نفسه، فوجهه أن الرسول لما لم يجز له عزل نفسه من الرسالة، كذلك الإمام، ولأنه في عزله لنفسه إلحاق ضرر بالمسلمين، لأن الدار تصير دار فترة إلى أن تعقد لإمام آخر، فيفضي إلى تأخير استيفاء الحقوق

---

(١) الجويني، كتاب «غياث الأمم في التياث الظلم» (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٥٥١ ب). ص ٧٠ ـ ٧٢.

(٢) الجويني، المرجع السابق. ص ٧١.
ـ الشربيني، «مغني المحتاج». الجزء الرابع. ص ١٣١.

(٣) غمز الشيعة خلافة أبي بكر لمقالته هذه، بناء على الأصل الذي قدموه، وقالوا: إنه يدين نفسه بعدم صلاحه للخلافة، وهذا استنباط غريب غرابة أصولهم نفسها. فهو إنما أراد بمقالته هذه معرفة مدى رضا الناس عن بيعته، حتى قالوا له ما قالوا.
انظر: ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، الجزء الخامس، ص ١١٩.
ـ والطوسي، «تلخيص الشافي» ـ القسم الثاني من الجزء الأول ـ (النجف مطبعة الآداب) تحقيق السيد حسين بحر العلوم. ص ١٠٢.

والحدود.

وإن قلنا إن له عزل نفسه باعتباره وكيلاً، فلأنه لا ضرر على الموكل في ذلك، لأنه يمكنه أن يتصرف في حقوق نفسه. وأيضاً فإن المتمردين قالوا لعثمان؛ اخلع نفسك! فقال: لا أخلع قميصاً قمصينه رسول الله ﷺ، فلو لم يصح منه ذلك ما سألوه. كذلك فإن مقالة أبي بكر «أقيلوني أقيلوني» شاهد ثالث، فلو لم يكن له أن يفعل ذلك لأنكرت الصحابة عليه ذلك، ولوجب أن يقولوا له: ليس لك أن تقول هذا وتفعله. ودليل رابع: خلع الحسن نفسه وعقد الخلافة لمعاوية. ثم إن الإمامة مرغوب فيها. فيمكن تأمين البديل[1].

٣ ـ وفي المذهب الحنفي: يطالعنا رأي الكاساني الذي يصور فيه الخليفة كأنه رسول عن الأمة، فقد قال: « وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم، فلهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود»[2]. ويتبع هذا الاعتبار أنه لا يملك عزل نفسه، كما ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة في الرواية التي ذكرناها.

ونقرأ لبدر الدين العيني الحنفي رأيا آخر، ففي شرحه للحديث الشريف: «إنَّ ابْنِي هٰذا سيِّدٌ، وَلعَلَّ اللهَ أنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتين مِنَ المُسْلِمينَ»، يقول: «وفيه جواز خلع الخليفة نفسه إذا رأى في ذلك صلاحاً للمسلمين، وجواز أخذ المال على ذلك وإعطائه بعد استيفاء شرائطه، بأن يكون المنزل له أولى من النازل، وأن يكون المبذول من مال النازل»[3].

وفي اعتقادي أن مسألة أخذ المال، بناء على الاستقالة، لا يبنى على أساس. وإن ما فرضه معاوية للحسن خارج عن هذه الصورة، إذ لا يعدو أن يكون هذا من حق آل البيت المقرر بالنص القرآني: ﴿ما أفاءَ اللهُ عَلى رَسُولِهِ مِنَ أهْلِ القُرى فَلله وَلِلرسولِ وَلِذِي القُرْبَى واليَتَامى والمَسَاكِين وابْنِ السَّبيلِ كي لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأغْنِياءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر ٧/٥٩]، وذوو القربى هم قرابة الرسول ﷺ.

---

(١) القاضي أبو يعلى ـ «المعتمد في أصول الدين» (مخطوط) الورقة ٩٦.

(٢) الكاساني، «بدائع الصنائع»، الجزء السابع. ص ١٦.

(٣) العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي، «عمدة القاري في شرح صحيح البخاري». الجزء الحادي عشر. ص ٣٦١.

٤ ـ وفي المذهب المالكي نجد الأمر نفسه، فقد ذكر القرطبي خلاف العلماء في هذه المسألة.

ويبدو من السياق أنه ينتصر لاعتبار الإمام وكيلاً، فقد قال: «الإمام ناظر للغير فيجب أن يكون حكمه حكم الحاكم والوكيل اذا عزل نفسه، فإن الامام هو وكيل الامة ونائب عنها. ولما اتفق على ان الوكيل والحاكم وجميع من ناب عن غيره في شيء له ان يعزل نفسه، كذلك الإمام يجب ان يكون مثله»[1]. ويستدل ايضا بمقالة أبي بكر المتقدمة.

وهذا هو ما أخذ به ابن رشد كذلك. فقد ذكر الحطاب قوله: «وجعل ابن رشد ولاية الامراء وكالة»، ثم قال: «قال ابن عرفه: ولابن رشد للموكل عزل وكيله أن ينحل عن الوكالة متى شاء احدهما اتفاقاً إلا في وكالة الخصام»[2].

هذه هي آراء فقهائنا في الشق الأول من المسألة، والذي أراه أن ما ذكره الجويني بتفصيله هو الصحيح. فلا يكفي القول بالجواز مطلقا لما قد يخلقه هذا الوضع من مضاعفات وارباكات تحل بساحة الامة. فقد يكون الوضع دقيقا بحيث لا يسمح للأمة بحرية انتخاب إمامها، وقد لا تسنح الفرصة للقيام بذلك، كأن كانت الأمة في حالة حرب مع العدو. كما أن المنع مطلقا يختلجه نوع من المغالطة لطبيعة العقد. فعقد البيعة قائم على التراضي والاتفاق، فما انعقد بالتراضي ابتداء أمكن فسخه بالتراضي كذلك انتهاء.

وهكذا، فإذا ترتب على استقالته بلبلة في الأوضاع لم يجز قبول استقالته. وإذا ترتب على استقالته حسم لمشكل قائم، كفتنة مثلاً، فالصواب هو القول بجوازها. وإذا لم تقم هاتان الحالتان، فالأصل في الأشياء الإباحة، ونحن نخضع هذه المسألة لقاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة». وقاعدة «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف».

---

(١) «تفسير القرطبي». الجزء الأول. ص ٢٣٣.

(٢) الحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي، «مواهب الجليل لشرح مختصر أبي الضياء سيدي خليل»، الجزء الخامس، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ. ص ١٨١، ١٨٨.

ثانيا ـ إن كانت الاستقالة لعذر أو لسبب قائم:

تضيق دائرة الخلاف في هذه النقطة بالنسبة لسابقتها. ويختلف الأمر باختلاف السبب:

أ ـ فإذا كانت الاستقالة لعجز عن القيام بأمور الناس، من هرم أو مرض ونحوهما، فإنها جائزة لزوال المقصود من نصبه في هاتين الحالتين ويقوم أهل الحل والعقد بمبايعة غيره إذا لم يستقل(١).

وحكم القاضي أبويعلى بوجوب الاستقالة حيث قال: «فإن وجد في نفسه نقصا يؤثر في الإمامة، وأيس من زواله، وجب عليه أن يخلع نفسه، لأن شرط الإمامة قد زال، وبزواله يزول المقصود، وهو استيفاء الحقوق وإقامة الحدود»(٢).

وبالوجوب أخذ القرطبي، لكنه لم يقيده باليأس من زواله، فقد قال «يجب عليه أن يخلع نفسه إذا وجد في نفسه نقصا يؤثر في الإمامة»(٣).

وقال الفاسي: «ما ذكر من الانعزال بكل ما يختل معه مقصود الإمامة الشامل للعجز ولغيره، إن وجد أقدر منه فظاهر، وإن وجد أقدر منه أو مثله، فهل يعزل أو لا يعزل لعدم الفائدة؟ محل نظر. وبالثاني جزم شيخنا العارف سيدي عبدالرحمن بن محمد رحمه الله»(٤).

ومن الأمثلة التاريخية على استقالة من لا يقدر على تدبير الأمور، ما فعله أبو إسحاق إبراهيم بن الوليد بن عبدالملك الذي بويع له في ذي الحجة من سنة ١٢٦هـ، فقد خلع نفسه وسلم الأمر إلى مروان بن محمد في صفر سنة ١٢٧هـ. وكانت ولايته شهرين وعشرة أيام. وكان عاجزا ضعيف الرأي ما له ظفر(٣).

---

(١) القلقشندي، «مآثر الإنافة»، الجزء الأول. ص ٦٥.

(٢) القاضي أبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين». الورقة ٩٥.

(٣) «تفسير القرطبي»، الجزء الأول. ص ٦٥.

(٤) الفاسي: أبو محمد عبدالقادر بن علي بن يوسف، «الإمامة العظمى»، (طبع حجر)، ص ٤٢.

(٥) عبدالرحمن سنبط قنيتو الأربلي، «خلاصة الذهب المسبوك مختصر سير الملوك»، =

ب ـ وقد ذكر فقهاء الشافعية حالة خاصة، وهي ما اذا كانت استقالته لا بسبب عجز أو فسق، ولكن بغية الاشتغال بالعبادة والتحنث، وذكروا فيها قولين:

الأول: الانعزال لأنه كما لم تلزم الإجابة الى المبايعة لا يلزمه الثبات.

الثاني لا ينعزل، لأن الصديق رضي الله عنه قال: «أقيلوني»، ولو كان عزل نفسه مؤثرا لما طلب منهم الاقالة[1].

وتعقيباً على القول الثاني أقول: إن الاستدلال بمقالة الصديق تصلح للاستدلال المعاكس كذلك. والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال. والأولى أن يقال إنه ينعزل بشرط موافقة أهل الحل والعقد، جمعاً بين القولين. وبعيد في نظرنا أن يطلب أبوبكر أمراً ممتنعاً، وهو من هو في فقهه وعلمه.

وقد رجح الجويني جانب عدم الانعزال كذلك في حالة ما إذا تقدم الإمام المستولي بالاستقالة، ولو كان غير مستجمع للشروط المعتبرة، ولكنه من الكفاة، إذا علم أنه لا يخلفه من يسد في أمر الدين والدنيا مسده، ويرد الظلمة رده، فإذا لم يقم أحد مقامه في أدنى هذه الآثار، تعين عليه قطعاً الثبوت والاصطبار، والانتداب لله عزت قدرته في هذه المآرب والأوطار[2].

ومن الأمثلة التاريخية على الاستقالة من هذا القبيل، ما ذكره الطبري عن معاوية بن يزيد بن معاوية. فقد أمر بعد ولايته فنودي بالشام: الصلاة جامعة! فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، فإني قد نظرت في أمركم فضعفت عنه، فابتغيت لكم رجلاً مثل عمر بن الخطاب رحمة الله عليه حين فزع إليه أبوبكر، فلم أجده، فابتغيت لكم ستة في الشورى مثل ستة عمر فلم أجدها، فأنتم أولى بأمركم، فاختاروا له من أحببتم». ثم دخل منزله ولم يخرج إلى الناس، وتغيب حتى مات. فقال بعض الناس: دس إليه فسقي سماً، وقال بعضهم: طعن[3].

= (بغداد، مكتبة المثنى، ص ٤٦، ٤٧).

(١) القلقشندي، «مآثر الإنافة». الجزء الأول. ص ٦٥.

(٢) الجويني، «غياث الأمم»، ص ١٩٩ ـ ٢٠١.

(٣) «تاريخ الطبري»، الجزء الخامس. ص ٥٣٠، ٥٣١.

ويبدو من ظاهر العبارة أنه إنما اعتزل لضعفه عن القيام بالأمور، أو لعجزه عن ذلك. ولكن قليلاً من التمعن يكشف لنا عن الوجه الآخر، فلم يكن هذا الرجل الصالح إلا زاهدا، وهو يأبى هذه السياسة المنحرفة التي يعكف بنو أمية عليها. وهذا يفسر لنا مقالة بعضهم إنه سُقِيَ سُمّاً أو طعن، ورأى أن انشغاله بأمور العبادة خير من سياسة الباطل.

وأخيراً، فإننا مع الرأي القائل بجواز الاستقالة من حيث المبدأ، بشرط ألا يضر ذلك بمصلحة الأمة، وأن يكون برضاها كذلك، ما دام كفؤاً مستجمعاً للشروط. ولا نعبأ برأي من قالوا بمنع ذلك. ويعجبني في ذلك قول ابن أبي الحديد: «ومن يذهب إلى أن الإمامة تكون بالاختيار، كيف يمنع من جواز استقالة الإمام، وطلبه إلى الأمة أن يختاروا غيره لعذر يعلمه من حال نفسه؟»[1].

---

(١) ابن أبي الحديد. «شرح نهج البلاغة». الجزء الخامس. ص ١١٩.

المبحث الثاني
الموت

من المقرر، ومن الطبيعي كذلك أن تنتهي ولاية الخليفة بموته. وهذا ما تقضي به طبيعة الأمور. وكل قول خلاف ذلك لا معنى له. وهذا ما عليه أهل السنة.

غير أن طوائف من الشيعة ذهبت إلى القول بغيبة الإمام والمهدي المنتظر.

أما بالنسبة للغيبة، فهي أمر واقع مؤكد. يروي الكليني عن يمان التمار، قال: كنَّا عند أبي عبدالله عليه السلام جلوساً فقال لنا: إن لصاحب هذا الأمر غيبة، المتمسك فيها بدينه كالخارط للقتاد[1].

ويقسمون الغيبة إلى قسمين: صغرى وكبرى. أو قصيرة وطويلة. يروي الكليني كذلك عن إسحاق بن عمار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام للقائم غيبتان: إحداهما قصيرة، والأخرى طويلة. الغيبة الأولى، لا يعلم بمكانه فيها إلا خاصة شيعته، والأخرى لا يعلم بمكانه فيها إلا خاصة مواليه. ويروي عن مفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لصاحب هذا الأمر غيبتان: إحداهما يرجع منها إلى أهله. والأخرى يقال: هلك، في أي واد سلك. قلت: كيف نصنع إذا كان كذلك؟ قال: إذا ادعاها مدع فاسألوه عن أشياء يجيب فيها بمثله[2].

وفي الغيبة الصغرى، يكون اتصاله بفريق يسمون «السفراء»، فهم سفراء

---

(١) الكليني: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، «الأصول من الكافي»، الجزء الأول. (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ). ص ٣٣٥.

(٢) الكليني، نفس المرجع والجزء ص ٣٤٠.

الإمام المنتظر ينقلون تعاليمه إلى الناس. وقد كان من السفراء أربعة، آخرهم «علي بن محمد السمري»، حتى إذا توفي هذا انقطعت الغيبة الصغرى ودخلت الغيبة الكبرى(١).

وقد اختلفت الفرق الشيعية في تحديد هذا الإمام المنتظر أو «المهدي المنتظر»، والذي تزعم كل فرقة أنه حي لم يقتل ولم يمت ولن يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً.

أما الكيسانية، فقالت إنه محمد بن علي المعروف بابن الحنفية، وهو يقيم - في زعمهم - بجبل رضوى، وعنده عين من الماء وأخرى من العسل يتناول منهما. وعنده أسد ونمر يحفظانه من الأعداء إلى أن يؤذن له في الخروج. وهو الذي قال فيه كثير عزة:

ألا إن الأئمة من قريش ولاة الحق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيّب لا يرى فيهم زماناً برضوى عنده عسل وماء(٢)

وترى المغيرية (أتباع مغيرة بن سعيد العجلي) أن الإمام الغائب هو محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو الملقب بـ«ذي النفس الزكية» وقد قتل في عهد المنصور، قتله عيسى بن موسى قائد الجيش الذي وجهه إليه المنصور، ويزعم هؤلاء أن محمداً لم يقتل، وأنه حي

---

(١) الحائري: الشيخ ميرزا علي، «عقيدة الشيعة» (كربلاء، مطبعة أهل البيت، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ) ص ٤٦ - ٤٩.
- والدكتور يوسف العش، «مذكرات في الفرق والمذاهب التوحيدية في الإسلام»، (محاضرات ألقيت على طلبة السنة الثانية بكلية الشريعة بجامعة دمشق، ٦٣/ ١٩٦٤). ص ٢٦.

(٢) الإسفرائيني، «التبصير في الدين»، ص ٣٥.
- والنوبختي، «فرق الشيعة». ص ٤٨ - ٥١.
- وابن حزم، «الفصل في الملل»، الجزء الخامس. ص ٢٠.

في جبل حاجز من ناحية نجد[1].

أمـا الامـامية الاثنـا عشـرية، فقـالت إنـه محمـد بن الحسن بن علي العسكري، وقد زعموا أنه دخل سرداباً بسامِرًا وهو صغير، واختلفوا في تقدير سنه حينذاك فمن قائل: له من العمر سنتان، وقيل ثلاث سنوات، وقيل: خمس سنين[2].

وهناك من عينه في غير هؤلاء المذكورين. وهؤلاء واولئك يطلقون على هذا الإمام المختفي لقب «قائم الزمان».

ويستدل الشيعة على مذهبهم في الغيبة بأمور منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ. الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ [التكوير ١٦، ١٧]، ويروي الكليني عن أم هانىء، قالت: سألت أبـا جعفـر محمـد بن علي عليهمـا السـلام عن قول الله تعـالى: ﴿فَـلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ. الْجَـوَارِ الْكُنَّسِ﴾. قالت فقال: إمام يخنس سنة ستين ومائتين، ثم يظهر كالشهاب يتوقد في الليلة الظلماء، فإن أدركت زمانه قرت عينك[3].

٢ ـ قياسهم غيبة الإمام على غيبة النبي ﷺ في الغار والشعب ولا فرق في حكم العقل بين طول الغيبة وقصرها[4].

٣ ـ الاستشهاد بقصة العبد الصالح وهو الخضر عليه السلام، وقصة الدجال الكافر الذي سيظهر في آخر الزمان. ويقولون: إن النصوص الشرعية تنطق بوجودهما وبقائهما، مع أنهما قبل المهدي بكثير.

ونحن نرد عليهم حججهم هذه بما يناسب.

---

(١) الإسفرائيني، «التبصير في الدين». ص٣٩ ـ ٤٠.
وابن حزم، «الفصل في الملل»، الجزء الخامس. ص ٢١.

(٢) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، الجزء الثاني. ص ١٣١.

(٣) الكليني، «الأصول من الكافي»، الجزء الأول. ص ٣٤١.

(٤) محمد رضا المظفر، «عقائد الإمامية» (مكتبة الأمين في النجف، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م). ص ٦٦.

١ ـ ليس في الآية القرآنية أية دلالة على المقصود. فالله سبحانه وتعالى إنما يقسم ببعض آياته الكونية، وهي النجوم التي تختفي في كبد السماء. وليس للنجوم صلة بالأئمة. أما حمل المعنى على الأئمة فمضايقة شديدة للألفاظ، يسهل معها تحميل الألفاظ ما لا تحمل، حتى لا يعود المرء يفهم الواضح من الأمور.

٢ ـ وباطل في نظرنا قياسهم غيبة الإمام على غيبة النبي ﷺ في الغار. فلم تكن غيبته ﷺ مقطوعة عن الحس العام، وإنما هي خلوة للتحنث والتعبد.

وأيضاً، فإن استتاره عليه الصلاة والسلام لم يكن لإخفاء دعوى النبوة، بل كان من جنس التورية في الحرب. وفرق واضح بين الاختفاء الذي كان مقدمة لظهور الدين والغلبة على الكافرين، وبين الاختفاء الذي لازمه الخذلان، وترك الدعوى وانتشار الطغيان(١).

٣ ـ أما المسألة الثالثة ففيها شقان. حياة الخضر أولاً، ثم حياة الدجال.
ـ أمّا بالنسبة للقول بأن الخضر عليه السلام لم يزل حيا، فهو ما ذهبت إليه طائفة من المفسرين وبعض الصوفية، ومذهب الجمهور على خلاف ذلك(٢). وقد اعتمد القائلون بحياته على أحاديث واهية منها: «الخضر في البحر وإلياس في البر، يجتمعان كل ليلة عند الردم الذي بناه ذو القرنين بين الناس وبين يأجوج ومأجوج. ويحجان ويعتمران كل عام، ويشربان من زمزم شربة تكفيهما إلى قابل». وقد ضعف السيوطي هذا الحديث(٣).

وعن ابن قيم الجوزية أنه قال: «إن الأحاديث التي يذكر فيها الخضر عليه السلام وحياته، كلها كذب، ولا يصح في حياته حديث واحد. ومن ادعى الصحة فعليه البيان.

---

(١) الألوسي، «مختصر ترجمة التحفة الاثني عشرية». ص ٨٣.
(٢) «تفسير القرطبي»، الجزء ١١ (مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٠هـ، ١٩٤١م). ص ٤١.
ـ وأبو حيان الأندلسي، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، «البحر المحيط»، الجزء السادس (مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ). ص ١٤٧.
(٣) السيوطي، «الجامع الصغير»، الجزء الثاني. ص ١٢.

ويعارض قول من قال بحياته بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوتِ﴾ [العنكبوت ٢٩/٥٧]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلنَا لِبَشرٍ مِنْ قبلِكَ الخُلْدَ، أفَإنْ مِتَّ فَهُمُ الخَالِدُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/٣٤].

وقد أورد الألوسي طائفة من أقوال العلماء النافين لحياته، فقال: «وسئل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: لو كان الخضر حياً لوجب عليه أن يأتي إلى النبي ﷺ، ويجاهد بين يديه ويتعلم منه» وقد قال النبي ﷺ يوم بدر: ألّلهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض»، فكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً معروفين بأسمائهم وأسماء آبائهم وقبائلهم، فأين كان الخضر حينئذ؟ وسئل إبراهيم الحربي عن بقائه، فقال: «من أحال على غائب لم ينتصف منه، وما ألقى هذا بين الناس إلا الشيطان. ونقل في البحر عن شرف الدين أبي عبدالله محمد بن أبي الفضل المرسي القول بموته أيضاً. ونقله ابن الجوزي عن علي بن موسى الرضا رضي الله تعالى عنهما أيضاً، وكذا عن إبراهيم بن إسحاق الحربي. وقال أيضاً: كان أبوالحسين بن المنادي يقبح قول من يقول إنه حي. وحكى القاضي أبو يعلى موته» وينتهي إلى القول: «اعلم بعد كل حساب أن الأخبار الصحيحة النبوية والمقدمات الراجحة العقلية تساعد القائلين بوفاته عليه السلام أي مساعدة، وتعاضدهم على دعواهم أي معاضدة، ولا مقتضى للعدول عن ظواهر تلك الأخبار»[1].

ـ أما ادعاؤهم بحياة الدجال، فمبني على ما جاء في «صحيح مسلم» عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «أراني لَيْلَةً عِنْدَ الكعْبةِ، فَرَأيتُ رَجلاً آدَمَ كَأحْسنِ ما أنْتَ راءٍ مِنْ أُدْمِ الرجالِ، لهُ لِمَّةٌ كَأحْسنِ مَا أنْتَ راءٍ من اللمَمِ، قد رَجَّلهَا فَهي تقْطُرُ ماءً، متكئاً عَلى رَجُلين، أو عَلى عَواتِقِ رَجُلين، يطُوفُ بِالبيْتِ. فَسَألتُ: من هذا؟ فقيل: هذا المَسِيحُ بن مَرْيَمَ. ثُمَّ إذا أنا بَرجُلٍ قَططٍ أعْورِ العَيْنِ اليُمنَى كأنَّها عِنبَةٌ طافِيَةٌ، فَسَألْتُ مَنْ هذا؟ فقيل: هذا المسيحُ الدَّجَّالُ».

وقد نقل النووي في شرحه لهذا الحديث قول القاضي عياض أن ذلك رؤيا. إذ قد ورد في الصحيح أنه لا يدخل مكة ولا المدينة، مع أنه لم يذكر في

(١) الألوسي، «روح المعاني»، الجزء الخامس، ص ٩٢ ـ ١٠٠.

رواية مالك طواف الدجال[1].

كما ورد في «صحيح البخاري» عن سالم بن عبدالله، أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، قال: قام رسول الله ﷺ في الناس، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجال فقال: «إنِّي لأُنْذِرُكموهُ وَمَا مِنْ نَبيٍّ إلاَّ وَقدْ أنْذَرَهُ قَومهُ. . .». ويقول القسطلاني شارحا: «أنذروا به إنذاراً غير معين بوقت خروجه، فحذروا قومهم فتنته. ويدل له قول نبينا ﷺ في بعض طرق الحديث: «إنْ يَخْرُجْ وأنا فِيكُم فَأنا حَجِيجُهُ»[2].

وهكذا، تتهافت دعاوى القوم في التماس الدليل والمثيل، وتسألهم ما الحكمة وأية فائدة في اختفاء من هذا حاله؟ وكيف يمكن الاستفادة منه للقيام بأمور الشريعة وخدمة الرعية؟ ولا يعجزون، بطبيعة الحال عن مواجهتك بالجواب. ومن ذلك ما يروونه عن الإمام زين العابدين أنه سئل كيف يستطيع الناس أن يستفيدوا من آية لله مختفية مغيبة عنهم؟ فأجاب: يستفيدون منها كما يستفيدون من الشمس إذا حالت دونها سحابة[3].

والذي حملهم على قولهم هذا هو قولهم بالتقية. فقد روى زرارة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إن للقائم عليه السلام غيبة قبل أن يقوم. قلت: ولم؟ قال: إنه يخاف ـ وأومأ بيده إلى بطنه ـ يعني القتل»[4] وأكد الطوسي هذا المعنى، وأضاف أن من أصحابه من يرى أن علة الاستتار عن الأولياء هي خوفه من أن يشيعوا خبره، فيتحدثوا باجتماعهم معه سرورا به، فيصل الأمر إلى العدو[5].

ونردُّ عليهم مجدداً فنقول: إذا كان نصب الإمام لطفاً أوجبوه على الله؟ فأي لطف يكون مع اختفائه؟ وإذا كان قد اختفى تقية، فما الذي منع آباءه الأولين من الاختفاء مع وجود الظلم والظالمين[6].

---

(١) «صحيح مسلم بشرح النووي»، الجزء الثاني. ص ٢٣٤.

(٢) القسطلاني، «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري»، الجزء العاشر. ص ٢٠٩.

(٣) محمد رضا المظفر، «عقائد الإمامية». ص ٦٦.

(٤) الكليني، «الأصول من الكافي»، الجزء الأول. ص ٣٣٨.

(٥) الطوسي، «كتاب الغيبة». ص ٦١، ٦٦.

(٦) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية». الجزء الثاني. ص ١٣١، ١٣٢.

وهم في ذلك لا يكلون عن تفسير النصوص والأحداث بغير ما يحتمله الكلام ولا واقع الحال. ولنفرض جدلا أنَّ فلاناً من الأئمة المنتظرين قد دخل السرداب، أفلم يحن الوقت بعد لخروجه، أم إنَّه استمرأ حياة العزلة؟ وصدق من قال:

ما آن للسرداب أن يلد الذي كلمتموه بجهلكم ما آنا
فعلى عقولكم العفاء فإنكم ثلثتم العنقاء والغيلانا[1]

ولقد كان لمثل هذه التساؤلات المحرجة أثر في عدول بعض الشيعة عن القول بأنه اختفى تقية، وإنما اختفى لأمر يعلمه الله، يصور ذلك قول قائلهم:

وإن قيل من خوف الطغاة قد اختفى فذاك لعمري لا يجوزه الحجر
ولا النقل، كلا إذ تيقن أنه إلى وقت عيسى يستطيل له العمر
وأن ليس بين الناس من هو قادر على قتله وهو المؤيده النصر[2]

ونتيجة لما تقدم، وجدنا بعض علماء السنة ينصون في الإمام على ضرورة «أن يكون ظاهراً، لا مختفياً ولا منتظرا»[3]

---

(١) ابن حجر الهيثمي، «الصواعق المحرقة»، ص ١٦٨.
ـ والبرزنجي: محمد بن رسول الشريف الحسيني الموسوي، «النوافض للروافض» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ٤٧٧٧ عام) الورقة ٥٨.
(٢) الخنيزي، «الدعوة الاسلامية إلى وحدة أهل السنة والإمامية». ص ٤٢٠.
(٣) النسفي: أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، «العمدة في أصول الدين» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ٧٣٣٦ عام) الورقة ٦٩.

المبحث الثالث

انتهاء المدة

ليس فيما بين أيدينا من أقوال فقهائنا المتقدمين، ما يشير إلى انتهاء ولاية الخليفة بانتهاء مدة محددة يقضيها في منصبه هذا. وليس معنى ذلك أنهم يجعلون الخليفة خليفةً مدى الحياة، بل جعلوا خلافته متلازمة مع قدرته على تصريف الأمور من جانب، وعدم ظهور ما يسوغ عزله، من جانب آخر، من أمور سيلي ذكرها. ولما كان الرعيل الأول من الخلفاء الراشدين على قدر كبير من النزاهة والاستقامة، فإننا لم نجد هنالك ضرورة لتقييد مدة خلافتهم، بل جرت التقاليد على أن يكونوا خلفاء ما داموا أحياء. وعندما تحولت الخلافة إلى ملك مع حلول العهد الأموي بعده، كان من الطبيعي ألا ينص على مدة محددة لحكم الخلفاء الملوك، إذ أن النص على ذلك متناف مع قواعد النظام الملكي.

والذي نعتقده أنه ليس في الشرع ما يمنع من تحديد مدة، فإن هذه المسألة الفرعية من القضايا الاجتهادية، التي يترك للأمة فيها تقرير ما تراه أنسب وفقاً لظروفها الخاصة، وهذا لا يمنع من عزله إذا بدر منه خلال هذه المدة ما يوجب عزله.

وإذا كانت النصوص الشرعية لا تأبى التأقيت، فإننا نجد أن هنالك إمكاناً لاستنباط ذلك، برجوعنا إلى قول من صور عقد الخلافة على أنه عقد وكالة، اذ أن الوكالة لا تستلزم التأبيد إن لم تكن تستدعي التأقيت.

وإذا جاز لنا قياس الإمامة على الإمارة، باعتبار العامل أو الأمير وكيلاً ونائباً عن الإمام، فإن علماءنا أجازوا أن يولى العامل خلال فترة محددة الشهور أو السنين، «فيكون تقديرها بهذه المدة مجوزاً للنظر فيها، ومانعاً من النظر بعد انقضائها. ولا يكون النظر في المدة المقيدة لازماً من جهة المولى، وله صرفه

والاستبدال به إذا رأى ذلك صلاحاً»[1].

وقد ذكر الماوردي أنه إذا مات الخليفة، ولم يقدم ولي عهده الغائب، فإن أهل الحل والعقد ينصبون نائباً عنه حتى يحضر، فاذا قدم الغائب انعزل النائب[2]، وعليه فإنه إذا أمكن تحديد فترة لنائب الخليفة في هذه الحالة، فليكن الخليفة كذلك.

وأخيراً، فإنّنا نرى ألا تكون هذه المدة مفرطة في قصرها أو طولها حتى لا تضطرب الأمور ولتكن، كما اقترح الدكتور العربي، تتراوح بين خمس سنوات وعشر سنوات[3].

---

(١) الماوردي، «الأحكام السلطانية». ص ٢١٠.

(٢) الماوردي، المرجع السابق. ص ١٠.

(٣) د. محمد عبدالله العربي، «النظم الإسلامية»، الجزء الثاني، القسم الأول. ص ٧١، ٧٢.

المبحث الرابع
العزل على أساس المسئولية

نكـاد نتبين ـ من خلال ما قدمنـاه من حديث عن الشرعية وطرق التولية والشـروط ـ معالم هذه الفقرة المتعلقة بعزل الخليفة بناء على مسؤوليته ذات الأبعاد الثلاثة، خاصة ذلك البعد الذي يجعله على طرف بحيث تكون الأمة على الطرف الآخر. ولا شك أن التنويه بما قدمنا من فقرات يدفعنا للخوض في مواقف الفرق الإسلامية من هذا الموضوع، خاصة وقد تباينت وجهات نظرها في النظرة للإمامة. وأبرز هذه الفرق الشيعة وأهل السنة.

أ ـ موقف الشيعة (الإمامية):

من الواضح أنه لا مجال لمبدأ العزل بناء على المسؤولية في نظر الشيعة. فأية مسؤولية هذه وقد أسقطوا الأمة من دائرة الاعتبارات السياسية في التولية؟ وكيف يجرؤ من فُطِرَ على الـطبيعـة الإنسانية، المخلوق من الطين، الذي تعصف به الأهواء على مساءلة من عصمه الله من الزلل والخطل والخطأ؟ وكيف تقدم الأمة على أمر أراد الله خلافه ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الخِيَرَةُ، سُبْحانَ اللهُ وتَعَالى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾؟.

يقول القاضي النعمان بن محمد المغربي: «فإن حق الله وحق أوليائه لا تدرك غايتـه، ولا تنتهي نهايته، وحسب المجتهد فيه بلوغ مجهوده واستفراغ طاقتـه، ولـو بذل المؤمن في طاعة أولياء الله وخدمتهم، والسعي لهم منتهى جهده، ووسع طاقته عمر الدنيا كله لم يف بواجبهم، ولم ينته كنه حقهم، وإنما يبلغ العباد رضاهم بفضلهم عليهم، وتطولهم برضاء عنهم، ويقبلون ما يقبلونه من أعمالهم لعلمهم بإخلاص النيات وبذل المجهود لهم، لا أن ذلك منتهى

حقوقهم ونهاية واجبهم . . »[1].

وليس غريباً أن يرووا ـ فيما يزعمون ـ أن الصادق سئل عن رأيه في أقوام لا يتولون أئمة الشيعة، ويتولون آخرين ممن عرفوا بالأمانة والصدق والوفاء، بينما يتولى آخرون أئمة من الشيعة ليس لهم مثل هذه الصفات، فاستوى الصادق غاضباً، وقال: «لا دين لمن دان الله بولاية إمام جائر ليس من الله، ولا عتب على من دان بولاية إمام عادل من الله». وقد استهجن السائل مثل هذا القول، فقال: لا دين لأولئك ولا عتب على هؤلاء! فأعاد الصادق قوله مستندا إلى قول الله تعالى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجهُمْ مِنْ الظُّلُماتِ إلى النُّورِ، والَّذينَ كَفرُوا أوْلياؤهُم الطَّاغُوتُ يُخْرِجونهُمْ مِنَ النُّورِ إلى الظُّلُماتِ، أولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خَالِدُونَ﴾[2] [البقرة ٢/٢٥٧].

والذي أراه أن نسبة هذا القول إلى الصادق غير صادقة. ذلك أن الجواب ند عن السؤال، بالرغم من أنه يحمل في تضاعيفه إشارة إلى أن الأئمة أولياء الله، وأن موالاتهم وانتهاج دربهم نورٌ يلقيه الله في قلوب أوليائه. وموطن الإنكار أن يكون هؤلاء المتجردون من الصدق والأمانة موضع قبول عند الصادق، حتى يكونوا أئمة يهتدى بهم، إذ سلم بافتقاد الشروط وأوجب القيام بالعدل المجرد.

ويروون كذلــك أن بعض الأولياء من خراسـان سأل داعية الإذن له في المصير إلى بعض الأئمة (ﷺ) فلم يأذن له في ذلك. فألح عليه، فقال له: ويحك، مقامك ههنا أسلم لك وأعفى! قال: وكيف ذلك؟ قال: أنت ههنا على يقين ومعرفة بامامك، والأئمة (ﷺ) لما ظهروا لظهور أمر الله، لم تقم أمورهم إلا بمعاملة أهل الدنيا بالدنيا، وأخشى عليك إن أنت صِرْتَ إلى دار الإمام أن ترى بعض ذلك فتنكره بلسانك أو بقلبك، فتهلك ويحبط عملك، قال: ما كنت بالذي أنكر شيئاً من ذلك ما كان. فألحَّ عليه في الإذن، فقال: إن لم يكن في ذلك بد، فآخذ عليك العهد، كما أخذته أولاً، أنك إن رأيت الإمام بعينك يزني ويشرب الخمر ويأتي الفواحش ـ وقد أعاذ الله الأئمة من ذلك ـ أنك لا تنكر ذلك

---

(١) القاضي النعمان بن محمد المغربي، كتاب «الهمَّة في آداب اتباع الأئمة» (دار الفكر العربي) تحقيق الدكتور محمد كامل حسين. ص ٩٢، ٩٣.

(٢) الكليني، «الكافي»، الجزء الأول. ص ٩٠.

بقلبك ولا بلسانك، ولا يخالجك الشك في أنه صواب وحق. قال: نعم، فخذ علي، فأخذ في ذلك عليه[1].

وعليه، فإن المطلوب من التابع أن يلتمس التبرير لكل مخالفة شرعية تصدر عن الإمام، دون أن يمعن في النكير. فالإمام لا يصدر عن هوى وهو المعلم للعلم الإلهي، فكيف ينكر عليه من لم تشمله رحمة العناية الإلهية؟ وإذا كان لا بد من مراجعة الإمام في شيء من عمله، فليكن بنفس الأسلوب الذي راح فيه موسى عليه الصلاة والسلام يُذكِّرُ الخضر عليه السلام بما ظهر لموسى منه، وكأنه موبقات وكبائر. ولكن موسى الذي لم يطلعه الله على غيبه، كان يبادر بتذكير الخضر بما رآه من أفعال حسبها مخالفات شرعية ـ ذكره بخرق السفنيه، وقتل الولد، وإقامة الجدار ـ ولم يطق صبراً على ما رأى، مع التنبيه المتكرر من الخضر له، حتى بين له الخضر تأويل ما لم يستطع عليه الصبر قائلاً: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [الكهف ١٨/٨٢][2].

ومع ذلك، فإنك لا تعدم أن تجد من فقهاء الشيعة من يطرح مسألة مسئولية الإمام الجنائية، ولكنه لا يلبث أن يرتد إلى الأصل الاعتقادي الذي لا يسوغ هذا الطرح. فقد ذكر المحقق الحلي أنه «إذا أمره الإمام بالصعود إلى نخلة أو النزول إلى بئر فمات: فإن أكرهه قيل: كان ضامناً لديته، وفي هذا الفرض منافاة للمذهب، ويتقدر في نائبه. ولو كان ذلك في مصلحة عامة كانت الدية في بيت المال. وإن لم يكرهه فلا دية أصلاً»[3].

إن مبنى عدم المسئولية لدى هذا المذهب يقوم ـ كما هو واضح ـ على أساس العصمة من الخطأ الذي لا تبرأ منه الأمة، فلا بد أن يبرأ منه الإمام. فقد ذكر ابن مطهر الحلي أنه «يجب أن يكون الإمام معصوماً عند الشيعة، لأن المقتضي لوجوب الإمامة ونصب الإمام جواز الخطأ على الأمة»[4].

---

(١) القاضي النعمان بن محمد المغربي، المرجع السابق، ص ١٣٠، ١٣١.

(٢) راجع القصة بتمامها في سورة الكهف ـ الآيات (٦٥ ـ ٨٢).

(٣) المحقق الحلي: جعفر بن الحسن، «شرائع الإسلام في الفقه الإسلامي الجعفري»، الجزء الثاني، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة) ص ٢٦٣.

(٤) ابن مطهر الحلي: جمال الدين الحسن بن يوسف علي بن مطهر، «تذكرة الفقهاء» ـ المجلد الأول ـ (منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية) ص ٤٥٢.

ولنمض معهم في منطقهم هذا، ولنقل إن الرسول ﷺ كان معصوماً كذلك، فيما ينقله عن الله عز وجل ـ أفلا كان يقتضي قياسهم الإمامة على النبوة أن يعاملوا الإمام كالنبي في هذا الشأن. وقد وجدنا رسول الله ﷺ يقيد من نفسه دون تحرج، فكان ينبغي أن يجروا القياس إلى نهايته، وإن كانوا لا يؤمنون به كدليل شرعي.

ويبدو لي أن اتجاههم في هذه الأيام هو عدم الاعتداد بصورة جدية بمثل هذه العقائد. فقد ذكر أحد علمائهم المعاصرين، وهو محمد جواد مغنية، بصدد تفسيره للآية الكريمة: ﴿وإذْ قَالَ رَبُّك لِلملائِكةِ إنِّي جَاعِلٌ في الأرضِ خَلِيفَةً، قَالُوا أتَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفسِدُ فِيها. .﴾ [البقرة ٢/٣٠]، «والدرس البليغ الذي يجب أن نستفيده من هذه المحاورة بين الله وملائكته أن الإنسان، بالغاً ما بلغ من العلم ونزاهة القصد، والقوة والسلطان، ليس بفوق أن يجادل ويناقش ويشار عليه» إلى أن يقول: «فعلى الذين يرون أنفسهم فوق الاعتراضات أن يتعظوا ويستفيدوا من هذا الدرس البليغ. إنهم اذ ينزهون أنفسهم عن الرد والمراجعة يرتفعون بها فوق مكانة العزيز الجبار من حيث لا يشعرون»[1].

ب ـ موقف أهل السنة:

لم يسلم أهل السنة بدعوى الإمامية في عصمة الأئمة كما قدمنا. وقد ردُّوا عليهم شبهاتهم في هذا الموضوع. وأبطلوا القواعد التي انطلقوا منها لبناء القول بالعصمة. فإذا تميزت الإمامية بوصفها نصية تعليمية في عقيدة الإمامية التي بها عرفت، فإن أهل السنة عرفوا بأنهم أهل الاختيار والشورى.

ادعى الإمامية النص على الإمام، ثم قالوا: إنه يأخذ علومه من الإله الذي نص عليه. فقابلهم أهل السنة بأن الإمامية قائمة على الاختيار، والإمام في تسييره لأمور دولته يعتمد على الشورى ضمن الكتاب والسنة.

أوجب الأولون الإمامة على الله، وأوجبها الآخرون على العباد.

وليس عجيبا بعد ذلك أن يفترق الخطان إلى حيث لا يلتقيان. وطبيعي أن

(١) محمد جواد مغنية، «التفسير الكاشف»، الجزء الأول (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦٨) ص ٨١، ٨٢.

يرتب الإمامية القول بالعصمة على هاتين القاعدتين: النص (الوصية) والتعليم. وطبيعي كذلك أن ينفي أهل السنة القول بها بناء على نسف هاتين القاعدتين.

وإذا كان الإمامية قد جعلوا عدم مسئولية الإمام فرعاً من بحثهم في العصمة المـزعومة أو نتيجة للقول بها، فإنه يغدو واضحاً أنّ أهل السنة يقررون هذه المسئولية بناء على هذه القواعد التي قرروها في الاختيار والشورى والشرعية، طالما قد أبطلوا العمل بالقواعد الإمامية.

ومن الحق أن نقرر أن خضوع الإمام للمسئولية ليس قولاً تَفَرَّدَ بذكره أهل السنة، إنما هو قول الفرق الأخرى كالخوارج والمعتزلة، بل لعل هاتين الفرقتين تتميزان بتحديد إطار أشمل لمواطن هذه المسئولية ـ أعني في تحديد موجبات العزل بناء عليها ـ والكل يقول إنه ليس أحد فوق أن تتناوله هذه المسئولية إلا الله سبحانه وتعالى، وهو القائل: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يفْعَلَ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٢٣].

وفيما يلي من فقرات، نرجو أن نقف على حقيقة الحال في هذا الموضوع، فنتحدث عن:

١ ـ أبعاد المسؤولية في الإسلام.
٢ ـ أنواع المسؤولية.
٣ ـ أساس المسؤولية ومبنى العزل.
٤ ـ الجهات التي تملك عزل الخليفة.
٥ ـ الرد على مزاعم حول عدم مسؤولية الخليفة.

١ ـ أبعاد المسئولية في الإسلام:

إن أبرز ما يميز المسئولية في الإسلام هو الجانب الشمولي الاستغراقي، إن على مستوى المكلف أو على المستوى الذاتي للمسئولية إياها.

فشمـولهـا للمكلفين يبـدو بشكل واضح في مثل قوله ﷺ: «كُلُّكُمْ راعٍ وكلُّكُم مسؤولٌ عن رَعيتهِ. فالإمامُ راعٍ وهُوَ مسؤولٌ عنْ رَعيتهِ، والرَّجُلُ راعٍ في أهْلِهِ وهُـوَ مسؤولٌ عن رعيتهِ، والمرَأةُ راعِيةٌ في بيت زوجِها وهِي مسؤولَةٌ عن

رَعيَّتِها، والخادمُ راعٍ في مالِ سيِّدِه وهو مسؤولٌ عن رعيَّتِهِ، والرَّجلُ راعٍ في مالِ أبيه وهـو مسؤولٌ عن رعيَّتـه، فكلُّكم راعٍ وكُلُّكُم مسؤول عن رَعيتـهِ»[1] حديث صحيح. فليس هنـالـك من شخص يتمتـع بالأهلية خارجاً عن دائرة المسئـولية من القمة إلى القاعدة، ومن خادم الأمة إلى خادم الأسرة، فالكل يستوي في الميزان.

أما شمولها الذاتي، فهي أنها لا تختص بمجال دون آخر، إنها ترتب حيث تقررت جزاءات تختلف في قوتها وآثارها ومداها، باعتبار أن المسئولية قرينة الجزاء. فهنالك المسئولية الأخلاقية المحضة، وهنالك المسئولية الاجتماعية تحوطهما المسئولية الدينية، ولتشكل ثلاث دوائر رائعة، وليصطبغ الجزاء في كل دائرة بصبغتها.

ـ فالجزاء الأخلاقي أدنى ما يتمثل في الندم الشخصي من داخل الذات. يدل عليه قوله ﷺ: «إذ ساءتكَ سَيئتُكَ وسَرتكَ حَسنتُكَ فأنْتَ مُؤمنٌ».

وليس الندم المجرد بكاف في المقام الديني، بل لا بد من التوبة النصوح التي ورد بهـا قولـه تعـالى: ﴿يَا أَيُّهـا الَّذينَ آمنُوا تُوبُوا إلى اللهِ تَوْبةً نَصوحاً﴾ [التحريم ٨/٦٦]. وقوله تعالى في صفات المتقين: ﴿والَّذينَ إذا فَعَلُوا فَاحِشَةً أوْ ظَلَمُوا أنْفُسَهُم ذَكَرُوا اللهَ فاسْتَغْفَروا لِذُنُوبهم، ومَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إلا اللهَ، ولَمْ يُصِرُّوا على ما فَعَلُوا وهُمْ يَعْلمُونَ﴾ [آل عمران ١٣٥/٣].

ـ أما الجزاء الاجتماعي فيتمثل في المسئولية السياسية والجنائية، وذلك ضمن المسئولية الشرعية عن الانحراف، مما سنفصله بعد قليل.

ـ أما الجزاء الإلهي فهو يشكل ـ بالنسبة للمؤمن ـ أشد أنواع الجزاء. وقد ورد العـديد من الشـواهـد في الوعيد والتهديد لكل متنكب عن شرع الله. يقول تعالى: ﴿فاحْكُمْ بَيْنَ النَّاس بِالحَقِّ ولا تَتَّبِعِ الهَوى فَيضلكَ عَنْ سَبيلِ الله، إنَّ الَّذِينَ يُضِلُّونَ عَنْ سَبيلِ اللهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ بِمَا نسُوا يَوْمَ الحِسَابِ﴾ [ص ٢٦/٣٨].

(١) رواه الشيخان وأحمد وأبو داود والترمذي عن ابن عمر.

يحكى أن الزهري دخل على الوليد بن عبدالملك فقال له: «ما حديث يحدثنا به أهل الشام؟ قال: وما هو يا أمير المؤمنين؟ قال: يحدثوننا أن الله إذا استرعى عبداً رعية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات. قال: باطل يا أمير المؤمنين. أنَبِيٌّ خليفةٌ أكرمُ على الله، أم خليفة غير نبي؟ قال: نبي خليفة، قال: فإن الله تعالى يقول لنبيه داود عليه السلام: ﴿يا دَاودُ إنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفةً في الأرض فاحْكُمْ بَيْنَ النَّاس بالحقِّ ولا تَتَّبعِ الهَوى فَيضلكَ عن سَبيلِ اللهِ. إنَّ الذِّينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبيلِ اللهِ لَهُم عَذابٌ شَدِيدٌ بما نَسُوا يَومَ الحِسَابِ﴾. فهذا يا أمير المؤمنين وعيده لنبي خليفة، فما ظَنُّك بخليفة غير نبي؟ قال: إن الناس ليعروننا عن ديننا»[1].

ويقول تعالى في بعض المنافقين: ﴿وإذا تَولَّى سَعَى في الأَرْض لِيُفَسِدَ فِيهَا وَيُهلِكَ الحَرْثَ والنَّسلَ واللهُ لا يُحِبُّ الفَسَادَ، وإذا قِيلَ لَهُ اتَّقِ الله أخَذَتْه العِزَّةُ بالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلِبئْسَ المِهَادِ﴾ [البقرة ٢٠٥، ٢٠٦/٢].

ويقول ﷺ: «ما مِنْ رَجُل يلي أمْرَ عَشَرةِ فَما فوقَ ذلكَ إلَّا أتى اللهَ مَغْلُولاً، يَدُهُ إلى عُنُقِهِ فَكهُ بِرُّهُ أو أوْثَقَه إثْمُهُ. أوَّلهَا مَلامَةٌ، وأوْسَطُها نَدامَةٌ وآخِرُها خِزْيٌ يَوْمَ القِيامَةِ»[2] حديث حسن[3].

ويصور الدكتور محمد عبدالله دراز هذه الأنماط الثلاثة من المسئولية والجزاء تصويرا رائعاً فيقول: إن القرآن يضعنا أمام سلطة ثلاثية.. كأنه يقول لنا: تصوروا أنفسكم في نقطة مركزية، تحيط بكم ثلاث دوائر مدرجة الاتساع، وتصوروا أنه قد خرج من كل دائرة سهام أو أنصاف أوتار متجهة نحو هذا المركز، هي العين التي تراقبكم! في أنفسكم تجدوا محكمة وانظروا من حولكم تجدوا محكمة، وانظروا فوقكم تجدوا محكمة.

محكمة الضمير في قلوبكم، ومحكمة البشر من حولكم، ومحكمة السماء من فوقكم، ولكل واحدة منها أمانة في أعناقكم ستحاسبكم عليها. هذه هي

---

(١) النويري، «نهاية الأرب»، الجزء السادس. ص ١٠، ١١.

(٢) رواه أحمد في مسنده عن أبي أمامة.

(٣) راجع: د. محمد عبدالله دراز، «دستور الأخلاق في القرآن» (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م) ترجمة عبدالصبور شاهين عن الفرنسية. ص ٢٤٨ ـ ٣٤٤.

نظرية القرآن، اقرأوا إن شئتم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّها الَّذِينَ آمنُوا لا تَخُونُوا اللهَ والرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُم تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال ٢٧/٨]. فقد جمعت هذه الآية الكريمة أنواع السلطات القضائية التي ستتولى محاسبتنا، ﴿لا تخونوا الله﴾ هذه المسئولية الدينية. «والرسول» هذه هي المسؤولية أمام الناس، «وتخونوا أماناتكم» هذه هي المسؤولية الأخلاقية أمام الضمير، وهذا كله نجد في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرى اللهُ عَمَلكُمْ وَرسُولهُ والمُؤمنُونَ، وسُتُرَدُّوَن إلى عَالِمِ الغَيبِ والشَّهادَةِ فَينبئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْملُونَ﴾ [٩/١٠٥](1) ـ التوبة ـ .

إن هذا التحديد الرائع الذي يقدمه الإسلام لجوانب المسئولية يتميز صاعداً عما تقدمه النظم الدستورية الوضعية في هذا المقام، والتي تؤكد على البعد الاجتماعي فقط، دون الاهتمام بالقضايا الخلقية والدينية.

٢ ـ أنواع المسئولية:

يمكننا التمييز بصورة واضحة بين نوعين من المسؤولية، لهما أثرهما الحاسم ـ في حالات معينة ـ في إنهاء ولاية الخليفة في النظام الإسلامي، وهما:

أ ـ المسئولية السياسية:

الثابت لدينا بيقين أن الخليفة ـ في المفهوم الإسلامي ـ ليس مطلق السلطة في تصرفه في شئون الرعية، إنما هو مقيد في ذلك بأمور منها:

١ ـ احترام القواعد الشرعية وعدم التنكر لها، بالشكل الذي كنًّا تحدثنا عنه أثناء بحثنا في مبدأ الشرعية في الإسلام.

٢ ـ أن يتوخى بتصرفاته مصلحة المسلمين. فقد وضع الأصوليُّون في ذلك قاعدة تقول: «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة». وقد نص الشافعي على هذه القاعدة وقال: «منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم»(2).

---

(1) نقلاً عن: عبدالكريم الخطيب، «الخلافة والإمامة». ص ١٤٠، ١٤٦.

(2) السيوطي، «الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية» (عيسى البابي الحلبي وشركاه). ص ١٣٤.

٣ ـ عدم إساءة استخدام السلطة أثناء مزاولة مهامه، كأن يشوب تصرفه عسف أو استبداد.

وعليه، فإنَّ هذه القيود المفروضة تستدعي نوعاً من المسؤولية يقتضينا الحال بيان مظانّها وموجباتها.

موجبات المسئولية السياسية ومظانها:

تتعدد موجبات هذه المسئولية وتتنوع، ويؤول طرف منها إلى افتقاد الشروط، كما يؤول الطرف الآخر إلى التقصير في الواجبات. وفيما يلي أبرز هذه الأمور:

١ ـ ترك الشورى:

الشورى في الإسلام هي قاعدة الحكم الأولى، وليست قصراً على فئة دون أخرى، ولكنها المادة التي تصل قمة الهرم بالقاعدة. فهي على مستوى الحكام واجبة بدليل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرهُمْ في الأمْرِ﴾ [آل عمران ٣/١٥٩]. وهي واجبة كذلك على مستوى العامة. والله تعالى يقول في حق المؤمنين أجمعين: ﴿وأمْرُهُمْ شُورَى بَيْنهُمْ﴾. وقد بنى بعض المفسرين على قوله تعالى: ﴿وَإذْ قالَ رَبُّكَ لِلملائِكَةِ إنِّي جَاعِلٌ في الأرْضِ خَلِيفَةً، قالوا: أتَجعلُ فِيها مَنْ يفسد فيها. . .﴾ [البقرة ٢/٣٠]، أن هذا الخطاب هو من أجل تعليم العباد مشروعية المشاورة فيما بينهم[1].

ويتبين لنا من الآية الأولى أنَّ الرسول ﷺ كان مأموراً بالمشاورة فيما لم يرد فيه وحي، وهذا هو الصحيح، خلافاً لمن ذهب إلى أن ذلك ممتنع في حقه ﷺ، لأنه ﴿وَمَا يَنْطقُ عَنِ الهَوى، إنْ هُوَ إلاَّ وَحْيٌ يُوحى﴾ [النجم ٣، ٥٣/٤]. ويؤيد ذلك ما أخرجه الإمام أحمد عن عبدالرحمن بن غنم، أن رسول الله ﷺ

(١) الشوكاني، «فتح القدير»، الجزء الأول، ص ٣٩٤. «والكشاف للزمخشري»، الجزء الأول. ص ٩٣. و «التفسير الكبير» للفخر الرازي، الجزء الأول (طهران، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية). ص ١٦٦.

قال لأبي بكر وعمر: «لو اجْتَمَعتُما في مَشُورةٍ ما خَالَفْتُكُما»[1].

وإذا كانت الشورى بمثل هذه الخطورة، حيث وجَّهَنا الله إليها قولاً وعملاً، قولاً بصريح النص، وعملا بما ذكره المفسرون في مسألة استخلاف آدم عليه السلام. وبها أمر الرسول ﷺ، وسواء أكانت بقصد الاستظهار برأي الصحابة أم لتطييب نفوسهم ـ فإن الواجب حقا على الخلفاء أن يسمعوا ويطيعوا ويتمثلوا للأمر الرباني، ولا يستعلوا على الاقتداء برسوله ﷺ في الأخذ بالشورى. ومن هنا يصح في نظرنا ما رتبه بعض الفقهاء على عدم الشورى من وجوب العزل. فقد قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه»[2].

وإذا كانت الشورى واجبة ابتداء، فهل هي موجبة انتهاء؟ أعني إذا التزم الخليفة ورضخ للأمر أولاً، فهل يلزمه أن يتنازل عن رأيه لأهل الشورى في النهاية في حال عدم الاتفاق؟ وبعبارة أجرى: هل الشورى في محصلتها النهائية ملزمة أم معلمة؟ مذهبان:

أ ـ المذهب الأول:

الشورى ليست ملزمة، بل هي معلمة فقط، استدلالاً بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾. فقد أمرت الآيات بالشورى ابتداء، حتى إذا اتَّضح للحاكم رأي معين وعزم عليه، وجب عليه أن ينفذه متوكلاً على الله، دون أن يتقيد بما أشير عليه به. ومما يذكره ابن جرير الطبري في هذا المقام: «فاذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامْضِ لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها»[3].

---

(١) الألوسي، «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، الجزء الرابع (دار احياء التراث العربي) ص ١٠٦.

(٢) «تفسير القرطبي»، الجزء الثالث. ص ١٤٩١.

(٣) «تفسير الطبري»، الجزء السابع. ص ٣٤٦.

٢ ـ عدم الارتباط بين رأي الأغلبية والقول الحق، فقد تصدف الكثرة عن الحق إلى الضلال، يشير إلى ذلك مجموعة من الشواهد، كقوله تعالى: ﴿وإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ في الأرضِ يُضلُّوكَ عَنْ سَبيلِ اللهِ﴾ [الأنعام ٦/١١٦]. وقوله: ﴿أَكْثَرُهُمْ لا يعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت ٢٩/٦٣]. وقوله ﷺ في أهل الحق: «وهم يومئذ الأقلون»، وقوله: «سيعودُ الدين غريباً كما بدأ غريباً»[1].

٣ ـ ما ورد في السير من موقف أبي بكر رضي الله عنه من حروب الردة، فقد عارضه الأكثرون ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، ولكنه أصرَّ على رأيه، وأنفذ كلمته قائلاً: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه».

٤ ـ ثم إن من شروط الخليفة الاجتهاد، وكيف يسوغ للمجتهد أن يتخلى عن اجتهاده تقليداً لآخرين من أمثاله في العلم؟ فإذا جاز ذلك في حق العوام، فإنه لا يجوز في حق الأئمة[2].

ب ـ المذهب الثاني:

القائل بأنها ملزمة، وقد استدل بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وشَاوِرْهُمْ في الأمْرِ فإذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلى اللهِ﴾. وهي نفس الآية التي استدل بها الفريق المعارض. والعزم هو الأمر المروى المنقح، وليس ركوب الرأي دون روية عزماً، إلاَّ على قول بعض صعاليك العرب.

إذا هم ألـقـى بين عينـيه عزمــه ونكب عن ذكـر العــواقب جانبـا
ولـم يسـتـشـر في رأيه غير نفســه ولم يرض إلا قائم السيف صاحبـا

وروى ابن مردويه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم، قال: «مُشَاوَرَة أهْلِ الرَّأْيِ ثُمَّ اتْبَاعِهِمْ»[3].

---

(١) الغزالي، «المستصفى من علم الأصول». الجزء الأول (المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م). ص ١١٨.

(٢) د. علي حسن الخربوطلي، «الإسلام والخلافة» (دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٦٩). ص ٤٤، ٤٥.

(٣) «تفسير ابن كثير»، الجـزء الأول (بيروت: دار احياء التـراث العــربي، ١٣٨٨هـ) ص ٤٢٠، و «تفسير القرطبي»، المجلد الثالث، ص ١٤٩٤.

٢ ـ قوله ﷺ المتقدم، وروى الإمام أحمد أن رسول الله ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما» ويروي ابن كثير عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الآية ﴿وشاورهم في الأمر﴾ نزلت في أبي بكر وعمر.

٣ ـ قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأصحاب الشورى: تشاوروا في أمركم، فإن كان اثنان واثنان، فارجعوا في الشورى. وإن كان أربعة واثنان فخذوا صنف الأكثر[١].

٤ ـ أما من المعقول، فإنه لو لم يكن إلزام للإمام برأي المستشارين، فإن الشورى تصبح في النهاية أمراً صورياً وهمياً، وأمر مثل هذا قمين بأن يؤدي إلى الاستبداد والتسلط حيث يعتسف الحاكم برأيه ليضرب بآراء الآخرين عرض الحائط[٢].

ويقول الدكتور محمد العربي أن من مقتضى الشورى أن يتشاور المسلمون في اختيار رئيس دولتهم، وفي اختيار مجلس للشورى يختص فيما يختص ـ بسن التشريع الوضعي المنظم لشئونهم العامة. وينشأ هنالك تفويضان شعبيان: تفويض عام من الشعب لرئيسه، وتفويض جزئي من كل دائرة انتخابية إلى كل عضو من أعضاء مجلس الشورى. وإذا كان الأول أكثر شمولاً، فإن هذا لا يمنع من اعتبار القرارات التي يصدرها المجلس ـ بالإجماع أو بالأكثرية ـ ملزمة لرئيس الدولة ما دام هذا المجلس منتخبا من الشعب[٣].

وبناء على ما تقدم ذكر الجصاص الفقيه الحنفي: «وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ورفع أقدارهم ـ أي كما ذهب

---

(١) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، الجزء الثالث (دار بيروت للطباعة والنشر ١٣٧٧هـ ١٩٥٧م) ص ٦١.

(٢) عبدالوهاب خلاف، «السلطات الثلاث في الإسلام» (مقال بمجلة القانون والاقتصاد العدد الرابع، ١٩٣٦م) ص ٤٦١.

(٣) د. محمد عبدالله العربي، «التنظيم الحديث للدولة الإسلامية بين الشريعة والقانون» ـ محاضرة ألقيت بدار الثقافة بالخرطوم ضمن محاضرات الموسم الثقافي الثالث للعام الجامعي ٦٨/ ١٩٦٩. ص ٧، ٨.

بعض الفقهاء ـ لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم اذا استفرغوا جهدهم في استنباط حكم ما شُووروا فيه، وصواب الرأي فيما سُئِلوا عنه، ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا متلقى بالقبول، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم، ولا رفع أقدارهم، بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها»[1].

وقد رد هذا الفريق على أدلة المذهب الأول كالآتي:

١ ـ أما الآية القرآنية فقد تقدم بيان الوجه الحق فيها.
٢ ـ وأما عموم النصوص التي استدلوا بها على أن الأكثرية قد تكون مع الضلال فمعارض بنصوص أخرى، مثل قوله ﷺ: «لا تَجْتَمِعُ أُمَّتي عَلى ضَلالةٍ»[2]. وعن أنس «إنَّ أُمتِي لا تَجْتمِعَ عَلى ضَلالةٍ، فإذَا رأيْتُم الاخْتِلافَ فَعَليكُمْ بالسَّوادِ الأعْظَم». وروى الحاكم عن ابن عباس رفعه بلفظ «لا يَجْمعُ اللهُ هذِه الأمَّةَ عَلى ضَلالةٍ، وَيدُ اللهِ مَعَ الجَماعةِ»[3].
٣ ـ وبالنسبة لإمضاء أبي بكر رأيه في حروب الردة، فإن ذلك لا يصح الاستدلال به، إذ تحكي الروايات معارضة لفيف من الصحابة، وعمر خاصة، ولكن هذه الروايات تذكر اقتناع هؤلاء بصحة حجته، فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «فما هو إلا أن رأيت الله (عز وجل) قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»[4].
٤ ـ أما بخصوص الاجتهاد، من حيث كونه شرطاً في الحاكم، فقد رجحنا فيما سبق عدم اشتراط ذلك، وقلنا إن البديل عن ذلك هو الاستعانة بالمستشارين ممن نتحدث عنهم.

وكنتيجة لذلك، فقد رأينا بعضا من أنصار المذهب الأول ينعطفون عن

---

(١) الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي، «أحكام القرآن»، الجزء الثاني (طبع بالمطبعة البهية المصرية، ١٣٤٧هـ). ص ٤٩.
(٢) رواه أحمد والطبراني في «الكبير».
(٣) العجلوني: «كشف الخفاء ومزيل الإلباس». الجزء الثاني. ص ٣٥٠.
(٤) ابن كثير، «البداية والنهاية». الجزء السادس (بيروت: مكتبة المعارف. الطبعة الأولى، ١٩٦٦). ص ٣١١.
و «صحيح مسلم بشرح النووي»، الجزء الأول. ص ٢٠٢ ـ ٢١٠.

خطهم ليلتقوا مع الفريق الثاني. فهذا أبو الأعلى المودودي يقترح استفتاء الرأي العام في البلاد، لدى قيام التعارض بين رأي الرئيس ورأي أعضاء مجلس الشورى، ولم يرض أحدهما بالنزول عن رأيه، فمن يرفض الرأي العام رأيه منهما يستقيل من وظيفته. ثم يقول: ولكنه ما دام لا يمكننا أن ننشىء في البلاد مثل هذه الروح والعقلية، ونقيم فيها مثل ذلك المجلس للشورى فلا مندوحة لنا من أن نجعل الهيئة التنفيذية تابعة لآراء أغلبية أعضاء المجلس التشريعي[1].

وأقول، إذا قام هنالك من الوقائع التاريخية ما يشهد لمذهب الفريق الأول، فلقد كان هنالك من الضوابط ما ينتفي معه وجود أي نمط من العسف والاستبداد، فلقد كان للتقوى أثرها البين في الوقوف بالخليفة عند حده، وهو بلا شك ذلك الحد الذي رسمه له الشرع. يضاف إلى ذلك أن قوة الوعي الشعبي كانت ضمانة أخرى في هذا المجال.

أما إذا ضعف اليقين وتبخرت التقوى، وأما إذا تضاءل دور الشعب في وقوفه في وجه تجاوزات الحكام، فإنه لا مناص من القول بضرورة رضوخ الحاكم لرأي الغالبية من أعضاء مجلس الشورى، سواء أكان جاء هذا المجلس عن طريق الانتخاب الشعبي، أو كان مجيؤه عن طريق التعيين من قبل الحاكم نفسه، ويؤكد ذلك ما عليه الاتجاه المعاصر من ضرورة تقنين الأحكام، بحيث يصار إلى الحد من هذا الخلاف إلى الحد الأدنى.

وبهذه المناقشات لا تبقى هنالك حجة يحتج بها الخصوم، ممن صوروا الحاكم المسلم على أنه فوق أن تناله المسئولية. وقد كان يكفي أن نقف عند إجماع علمائنا ـ الذي نقله القرطبي ـ والذي يقرر أن من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. وإذا وجد في القرون المتأخرة من يفتي بأن الشورى مندوبة وليست واجبة في الابتداء والانتهاء، فإن مثل هذه الفتاوى لا يعول عليها في كثير، ذلك أن من المعلوم في كل الملل السماوية أن هنالك طائفة من العلماء يحرفون الكلم عن مواضعه، ويشترون بآيات الله ثمنا قليلا، لقاء منصب دنيوي أو متاع زائل زهيد.

---

(١) أبو الأعلى المودودي، «نظرية الإسلام وهديه». ص ٢٧٦.

٢ ـ اقتراف الظلم:

إذا كانت الشورى تشكل القاعدة الأولى في النظام الإسلامي، فإن العدل يشكل القاعدة الثانية منه. والله سبحانه وتعالى قد أمر بالعدل في مواضع مختلفة من كتابه العزيز. ومن ذلك: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ﴾ [النساء ٤/٥٨]، ويقول: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [النحل ١٦/٩٠].

وورد في الحديث الشريف: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللهُ في ظِلِّهِ يَوْمَ لا ظِلَّ إلاَّ ظِلُّه: إمامٌ عادلٌ، وشابٌ نشأ في عبادةِ اللهِ، وَرجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلقٌ بالمَسْجدِ إذا خَرجَ منهُ حَتى يَعُودَ إليْهِ، وَرجُلانِ تَحابًا في اللهِ فاجْتَمعَا عَلى ذلِكَ وافْتَرقَا عَليهِ، وَرجُلٌ ذَكرَ اللهَ خَالياً فَفاضَتْ عَيناهُ، وَرجلٌ دَعتهُ امْرأةٌ ذاتُ مَنصِبٍ وجَمالٍ فقال إنيَّ أخافُ اللهَ رب العَالمينَ، وَرجلٌ تَصدقَ بِصدقةٍ فأخْفاهَا حتَّى لا تعْلم شِمالُهُ ما تُنفقُ يَمينهُ»(١).

وورد التنفير من الظلم في مواطن مختلفة، واقترن ذلك بالوعيد الشديد ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إنَّه لا يُفْلحُ الظَّالِمُونَ﴾ [القصص ٢٨/٣٧]. وقوله: ﴿لا يَنَالُ عَهدِي الظَّالِمينَ﴾ [البقرة ٢/١٢٤]. وورد في الحديث القدسي: قال الله تعالى: ﴿يا عبادِي إني حَرَّمتُ الظُّلمَ عَلى نَفْسي وَجَعلتهُ بَيْنكُم مُحرما فلا تَظالمُوا﴾(٢). وقال ﷺ: «اتَّقُوا الظُّلم، فإن الظُّلمَ ظُلماتٌ يَومَ القِيامَةِ»(٣).

وقد عقد ابن خلدون فصلاً في «مقدمته» يبحث «في أن الظلم مُؤذِنٌ بخراب العمران».

والظلم يطلق مرة على الكفر، كما في الآية الكريمة: ﴿والكَافِرونَ هُمُ الظَّالمُونَ﴾ [البقرة ٢/٢٥٤] والآية الأخرى: ﴿إنَّ الشِّرْكَ لظُلْمٌ عَظيمٌ﴾ [لقمان

---

(١) رواه مالك والترمذي عن أبي هريرة وأبي سعيد. ورواه الشيخان وأحمد والنسائي عن أبي هريرة. ورواه مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد معاً. حديث صحيح.
(٢) رواه مسلم عن أبي ذر. حديث صحيح.
(٣) رواه أحمد والطبراني في «الكبير» والبيهقي في «شعب الإيمان» عن ابن عمر. حديث صحيح.

١٣/ ٣١]. كما يطلق على الفسق فيما وراء ذلك من ذنوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُم جَاؤوكَ فاسْتَغفَرُوا الله واسْتَغْفَر لَهُمُ الرَّسُولُ لوجَدُوا اللهَ تَواباً رحيماً﴾ [النساء ٦٤/ ٤].

وقسم ابن تيمية الذنوب من حيث صلتها بالظلم إلى ثلاثة أقسام:

أحدهـا: ما فيه ظلم للناس، كالظلم الذي ينصب على أخذ الأموال ومنع الحقوق وما إلى ذلك.

والثاني: ما فيه ظلم للنفس فقط، كشرب الخمر والزنا إذا لم يتعد ضررهما.

والثالث: ما يجتمع فيه الأمران، مثل أن يأخذ أموال الناس يزني بها ويشرب بها الخمر.

ثم قال: وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الأثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم ولهذا قيل: «إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة»(١).

ونظرا لامتزاج الظلم بالفسق، فإننا سنخص حديثنا هنا بذاك النوع من الظلم الذي يكابد الناس منه الأذى والعنت، في صورة التعرض لحرماتهم من أنفس وأعراض وأموال، فنجعل الظلم بذلك ضد العدل، كما نجعل الفسق نقيضاً للعدالة، ويكون موطن الحديث فيها أثناء حديثنا عن العزل بسبب اختلال الشروط. والعدالة ـ فيما نرى ـ تقتضي العدل في المفهوم الشرعي ولا عكس. فقد تجد للعدل مكانا لدى الكفار، كما تبين لنا من عبارة ابن تيمية السابقة. ولكن العدالة التي تقتضي القيام بالفرائض، واجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر لا تعرف مكانها إلا في ظلال الإسلام.

نقول: لقد وقع الخلاف بين علمائنا بهذا الصدد:

فمن قائل: إن خلعه ممتنع لما ورد في الحديث الشريف: «تَسْمَعُ وَتطيعُ

---

(١) ابن تيمية، «الحسبة في الإسلام» (دار الكتب العربية ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م) ص ٨٠، ٨١.

للأمِيرِ، وَإِنْ ضَرب ظهركَ وأخذَ مَالكَ، فاسْمَع وأطِعْ»[1].

والذي يترجح لدينا ما ذكره الباقلاني، حيث قال: «ويوجب خلع الإمام أمور منها: . . . وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبْشار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود»[2].

وذكر الغزالي في «الإحياء»: «إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل. . وهو على التحقيق ليس بسلطان»[3].

ويطل المعنى من عبارة الطرطوشي على استحياء. فقد ذكر ينصح السلطان الذي قدم له كتابه «سراج الملوك»: إن أقل الواجبات على السلطان أن ينزل نفسه مع الله منزلة ولاته معه.

أليس إذا خالف واليه أمره وما رسمه له من الأحكام عزله وعاقبه ولم يأمن سطوته، وإذا امتثل أوامره وازدجر عن زواجره حل منه محل الرضا؟[4].

واستدل القائلون بالعزل بقوله تعالى: ﴿لا يَنَالُ عَهْدي الظَّالمينَ﴾ والعهد كما ذهب إليه كثير من المفسرين هو الإمامة. وبهذا استدل المعتزلة والخوارج على أن الظلم موجب لإنهاء ولاية الخليفة. وسنولي هذا المبحث مزيداً من البيان لدى حديثنا عن عزل الحاكم بسبب الفسق، والخروج عليه لمثل ذلك.

٣ ـ عمل ما من شأنه اختلال أحوال المسلمين:

وهذا يرتبط من قريب باختلال شرط الكفاية في الخليفة. وقد نص الجرجاني في «شرح المواقف» على أن ذلك مبرر للعزل، حيث قال: «إن للأمة خلع الإمام وعزله لسبب يوجبه، مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه»، الجزء الثالث، كتاب الإمارة. ص ١٤٧٦.

(٢) د. عبدالرحمن بدوي، «مذاهب الإسلاميين»، الجزء الأول (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٧١م) ص ٦٣٢. نقلا عن «التمهيد» للباقلاني.

(٣) الغزالي، «إحياء علوم الدين». الجزء الثاني (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م). ص ١٧٩.

(٤) الطرطوشي: أبو بكر محمد الوليد بن محمد الفهري، «سراج الملوك». ص ٨٩.

المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها وإن أدى خلعه إلى فتنة احتمل أدنى المضرتين»[1]. وقال المتولي: «إن كان قد حدث في حاله نلهم عزله، وإن كان مستقيم الحال فليس لهم ذلك»[2].

ب ـ المسئولية الجنائية:

يعتبر الحديث ضمن هذه الفقرة تتمة لحديثنا المتقدم عن المسئولية السياسية. فإذا ما وقع الظلم على أفراد الرعية، وقام هؤلاء يطالبون بحقهم، فإنه لا مناص من أن ندفع الظلم عنهم، ولا بد أن يجازى الظالم بما اقترفت يداه.

ونرى أن الفقهاء قد أجمعوا على وجوب استيفاء القصاص من الإمام إذا تعدى على أحد من الرعية. فالإمام واحد من الناس، وليست هذه الميزة التي تؤهله للنظر في أمور المسلمين بمانعة من إقامة القصاص. وليس بين الحكام والعامة فرق في هذا المقام.

قال ﷺ: «الدَّواوينُ ثلاثةٌ: فديوانٌ لا يغفرُ اللهُ مِنه شيئا، وديوانٌ لا يعبأ اللهُ به شيئاً، وديوانٌ لا يَتْرِكُ اللهُ منه شَيئاً. فأما الدِّيوان الذي لا يَغفرُ اللهُ منه شيئاً فالإشراك بالله. وأمَّا الدِّيوانُ الذي لا يعبأ الله به شيئاً، فظلم العَبد نَفسهُ فيما بينه وبين ربِّه، من صَوْم يَوم تَركهُ، أو صَلاةٍ تَركها، فإنَّ الله يَغفرُ ذلِكَ إنْ شاء أو يَتَجاوَزَ.

وأما الدِّيوانُ الذي لا يتركُ اللهُ منه شيئاً فمظالمُ العبادِ، بَينهمُ القَصاصُ لا محالة»[3].

وعن أبي سعيد الخدري، قال: خرج رسول الله ﷺ من منزله يريد الصلاة، فأخذ رجل بزمام ناقته، فقال: حاجتي يا رسول الله! فقال النبي ﷺ: «دعْني فَستُدركُ حَاجتَك»، ففعل ذلك ثلاث مرات، والرجل يأبى. فرفع النبي ﷺ السوط، فضربه وقال: «دعْني فَستُدركُ حَاجتَك»، فصلى بالناس، فلما فرغ

(١) الجرجاني، «شرح المواقف»، الجزء الثامن. ص ٣٥٣.
(٢) القلقشندي، «مآثر الإنافة»، الجزء الأول. ص ٦٦.
(٣) رواه أحمد في «المسند» والحاكم في «المستدرك».

قال: «أَيْنَ الرَّجلُ الذِي جَلدتُ آنفاً؟» قال: فنظر الناس بعضهم إلى بعض، وقالوا: من هذا الذي جلده رسول الله ﷺ؟ فجاء الرجل من آخر الصفوف فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله. فقال النبي ﷺ: «ادنُ فاقْتصَّ» فرمى إليه بالسوط. قال: بل أعفو. قال: أو تعفو؟ فقال: إني قد عفوت. فقال رسول الله ﷺ: «والَّذِي نَفْسي بيدِه، لا يَظلمُ مُؤمنٌ مُؤمناً فَلا يُعْطيهِ مَظلمتهُ في الدُّنْيا إلا انْتقَم اللهُ لهُ مِنْه يَومَ القَيامةِ.

وعن الحسن أن النبي ﷺ لقي رجلاً مختضباً بصفرة وفي يد النبي ﷺ جريدة، فقال النبي ﷺ: حط ورس. قال: فطعن بالجريدة في بطن الرجل، وقال: «أَلَمْ أَنْهكَ عَنْ هذا؟» قال: فأثر في بطنه وما أدماها. فقال الرجل: القود يا رسول الله! فقال الناس: أمن رسول الله ﷺ تقتص؟ فقال: ما بشرة أحد فضل الله على بشرتي. قال: فكشف النبي ﷺ عن بطنه، ثم قال: اقتص! فقبل الرجل بطن النبي ﷺ، وقال: أدعها لك تشفع لي بها يوم القيامة»(١).

وقال الإمام مالك: أقاد رسول الله ﷺ من نفسه، وأبوبكر الصديق وعمر بن الخطاب من أنفسهما(٢).

وقام عمر بن الخطاب يخطب في الناس ويقول: ألا مَنْ ظلمه أميره فليرفع ذلك إلي أقيده منه. فقام عمرو بن العاص، فقال: يا أمير المؤمنين! لئن أدَّب رجل منا رجلاً من أهل رعيته لتقصنه منه؟ قال كيف لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه». وقال ذات مرة: إني لم أبعث عُمَّالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أمولكم، فمن فعل ذلك به فليرفعه إلي أقصه منه(٣).

---

(١) الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام، «المصنف». الجزء التاسع (منشورات المجلس العلمي، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م) تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. ص ٤٦٥ - ٤٦٧.

(٢) مالك بن أنس، «المدونة الكبرى». المجلد السادس (بيروت: دار صادر) ص ٢٥٦ - والصنعاني، «المصنف». الجزء التاسع. ص ٤٦٩.

(٣) «تفسير القرطبي» الجزء الأول. ص ٦٣٤ وابن قدامة، «المغنى». الجزء التاسع ص ٣٥٥.

ومن أقوال فقهائنا في هذا المجال:

ما ذكره الإمام مالك قال: «ما تعمد الإمام من جور فجار به على الناس أنه يقاد منه»(١).

وفيما لو تعمد الإمام أو الجلاد قطع اليد اليسرى للسارق بدل اليمنى في المرة الأولى التي يسرق فيها، على علم منه بأن الواجب هو قطع اليد اليمنى أولاً، نقرأ هذه الأقوال: -

ذكر الدسوقي في حاشيته على «الشرح الكبير»: «وإن تعمد إمام أو غيره يسراه أولاً، فالقود، والحد باق، وأخطأ أجزأ»(٢).

وقال الكاساني: «وإذا أمر الحاكم الحداد قطع يد السارق اليمنى فقطع الحداد اليسرى، فعند أبي حنيفة لا ضمان على الحاكم بخلاف زفر، لأن الخطأ في حقوق العباد ليس بعذر. وإن قطع اليسرى عمدا لا ضمان عليه أيضاً عند أبي حنيفة وعندهما يضمن.

لهما: أنه تعمد الظلم بإقامة اليسار مقام اليمين، فلم يكن معذورا. ولأبي حنيفة رضي الله عنه: «إنه أتلف، وأخلف خيرا مما أتلف فلا يضمن، ذلك أنه أبقى له اليمنى، لأنها لا تقطع بعد ذلك، واليمنى خير من اليسرى»(٣).

وحكى الشربيني أنه لو قطع الجلاد اليد اليسرى للسارق على ظن أنها تجزىء، فيغرم الدية بعد تحليفه على مدعاه. أما لو كان يعلم أن اليسار لا تجزىء فيلزمه القصاص(٤).

وهكذا تتضافر أقوال الفقهاء على وجوب القود حين ثبوت العمد هذا في القصاص.

---

(١) مالك بن أنس، المرجع السابق. ص ٢٥٦.

(٢) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير» الجزء الرابع ص ٣٠٥.

(٣) الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع». الجزء السابع (طبع بمطبعة الجمالية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ ١٩١٠م). ص ٨٧.

(٤) الشربيني، «مغني المحتاج»، الجزء الرابع. ص ١٧٨.

أما في الحدود: فهل يقام الحد على الإمام إذا زنى أو قذف أو شرب أم لا؟

ذهب الحنفية إلى عدم إقامة الحد عليه. قال الفقيه أبو الليث في شرحه «للجامع الصغير» «اعلم أنه إذا قذف إنساناً أو زنى أو شرب الخمر، فلا حد عليه في الدنيا، لأن هذه الحدود يفوض إقامتها واستيفاؤها إلى الإمام لكونه حق الله تعالى»[1].

وقد اعتمد هؤلاء في عدم إقامة الحد على ما يلي:

١ - إن ولاية إقامة الحدود هي من اختصاص الإمام أو من ينيبهم من ولاة أو قضاة. وغير مقبول أن يقيم الحد على نفسه. ولا يملك نوابه ذلك، لأنه قد يعزلهم، وقد يكون في عزلهم ضرر كبير على الأمة، ولأنهم يستمدون ولاية التنفيذ منه.

٢ - إن إقامة الحد تتم بطريق الجزاء والنكال، ولا يفعل الإمام ذلك بنفسه. وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم إسقاط الحد عنه، فكما أنه لا يمتنع إقامة القصاص فكذلك الحال هنا. ولا معنى للتفريق بين القصاص والحدود، بدعوى أن هنالك مطالباً من العباد في القصاص دون الحدود، فالله تعالى يطالبنا بإقامة الحدود دون تفريق. قال ﷺ: «أَقِيمُوا حُدودَ اللهِ تَعالى في البَعيدِ والقريبِ، ولا تَأْخُذكُمْ في اللهِ لومةُ لائِمٍ»[2]. واقامة الحدود بين العباد خير في النتيجة من غيث عميم يحل بالبلاد هي في حاجة إليه، فقد جاء في الحديث الشريف: «إقامةُ حَدٍّ مِنْ حُدودِ اللهِ تَعالى خَيْرٌ مِنْ مَطَرِ أَرْبعِينَ لَيْلَة في بِلادِ اللهِ»[3].

وقد أجابوا عما ذكره الحنفية كما يلي:

١ - إن القاضي ينفذ حكم الله تعالى لا حكم الإمام الأعظم، وإنَّ دور الإمام الأعظم في ذلك هو دور الأمين المستخلف، على تنفيذ شرع الله، وليس

---

(١) نقلاً عن: محمد أبو زهرة، «الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي» (دار الفكر العربي) ص ٣٣٦.

(٢) رواه ابن ماجة عن عبادة بن الصامت.

(٣) رواه ابن ماجة عن ابن عمر. حديث ضعيف.

القاضي نائباً عنه من هذا الوجه، وإن كان يتلقى سلطاته منه، لأن القضاء فرض كفاية على الأمة، يقوم به من يتخصص في فقه الأحكام ومسالك القضاء، وعلى الإمام تولية هؤلاء ممن استوفوا هذه الشروط[1].

٢ ـ ثم إنَّ الحدود لا تطبق بقصد الجزاء والنكال فحسب، بل إنها جوابر كذلك إضافة إلى كونها زواجر. فتطبيق العقوبة، مكفر للذنب في الحياة الدنيا، وهو مطمع لمن خاف وعيد الله، فإنَّ عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، وهذا ما حفز ماعزاً الأسلمي إلى الاعتراف بمقارفته جريمة الزنا، مع إصراره على أن يطهره رسول الله ﷺ من هذا الذنب بإقامة الحد عليه، وقد يوجد من الأئمة ممن يقارفون جريمةً حدية من يطمع في التكفير والتطهير، فلماذا لا يقام الحد عليه؟[2].

وبهذا يتبين لنا مدى ضعف مذهب الحنفية، بالرغم من أنهم يثبتون المسؤولية الأخروية، إذ أنهم لا ينفون أن الحاكم آثم في فعله هذا، وبالرغم من أنهم يقولون إنه مستحق للعقوبة. وما كان تفريقهم بين الحدود والقصاص من ناحية شرعية وواقعية، له ما يبرره، وقد كان يقنع بعض الشيء التذرع بعدم القدرة على الإمام المتغلب مثلا، بشكل يحول دون إخضاعه للعقوبة، اما والحال أنهم يتحدثون عن الإمام بشكل مطلق، فمنطقهم ضعيف بلا شك، ويكفي ما رواه البخاري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشا أهمّتهم المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم رسول الله ﷺ ومن يجترىء عليه إلا أسامة، حب رسول الله ﷺ؟ فكلم رسول الله ﷺ فقال: «أتَشْفعُ في حَدٍّ من حُدودِ الله؟» ثم قام فخطب، قال: يا أيُّها النَّاسُ «أنَّما ضَلَّ من قَبلكمْ أنهُمْ كانُوا إذا سَرقَ الشَّريفُ تَركوهُ، وإذا سَرقَ الضَّعيفُ فيهم أقامُوا عَليهِ الحَدَّ، وأيمُ اللهِ لَو أنَّ فاطَمةَ بِنتَ محمدٍ سَرقتْ لقَطعَ محمدٌ يَدهَا»[3].

---

(١) محمد أبو زهرة، المرجع السابق ص ٣٣٨، ٣٣٩.

(٢) د. صلاح الدين دبوس، المرجع السابق ص ٥٤، ٥٥.

(٣) رواه البخاري، الجزء الثامن، كتاب الحدود ص ١٩٩، كما رواه مسلم والترمذي وأحمد وابن ماجة.

وعلى أي حال، فإن الذي يعنينا هنا ليس هو إقامة الحد أو عدم إقامته، إنما الذي يعنينا في الدرجة الأولى هو مدى تأثير ذلك كله على ولاية الحاكم، ويتكفل ابن حزم ببيان ذلك، فيقول: «والواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل، أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الاعضاء، ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع، وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ والتَّقْوىَ ولا تَعَاوَنُوا على الإِثْمِ والعُدْوانِ﴾ [المائدة ٥/٢]. ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع»[1].

٣ ـ أساس المسؤولية ومبنى العزل:

الذي يبدو لنا أن مرتكز هذه المسئولية أمران: أحدهما: مبدأ الشرعية، والثاني: التكييف الفقهي لمركز الخليفة، فلتنظر في كلتا هاتين المسألتين.

أ ـ الشرعية كأساس للعزل:

بينا أن مقتضى الشرعية هو الاحتكام للشرع في كافة الشئون والأمور، بحيث لا تخرج تصرفات الشخص المسئول عن هذا المقتضى، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمؤمنٍ وَلا مُؤمنةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرسُولُه أَمْراً أَنْ يَكُونَ لهُمُ الخيرةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب ٣٦/٣٣]. وقال: ﴿فَلا وَرَبِّك لا يُؤمنونَ حَتَّى يُحكمُوكَ فيما شَجرَ بَينهمْ﴾ [النساء ٦٥/٤]. والعلماء هم الذين يفصلون في بيان وجه الحق: ﴿وَلَوْ رَدُّوه إلى الرَّسُولِ وإلى أولي الأَمْرِ مِنهُمْ لَعلِمهُ الَّذينَ يَستنبطُونهُ منهم﴾ [النساء ٨٣/٤]. وقد انتهينا إلى أن هذه التشريعات المستنبطة من العلماء، في ظلال أحكام الشرع، تحمل طابع الإلزام بالنسبة للإمام، خاصة إذا كان هؤلاء من أعضاء مجلس الشورى، وينبني على فكرة الإلزام هذه فكرتان أخريان هما: المسئولية والجزاء، «فالإلزام بلا مسئولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزم، وليس بأقل استحالة من ذلك أن نفترض كائناً ملزماً ومسؤولا بدون أن تجد هذه الصفات ترجمتها وتحققها في جزاء مناسب، فإن معنى ذلك تعرية

---

(١) ابن حزم، «الفصل في الملل»، الجزء الخامس ص ١٦.

الكلمات من معانيها، والمسئولية المتولدة عن الإلزام هي نفسها نوع خاص من الإلزام، واذا عمدنا إلى الجانب الاشتقاقي وجدنا أن عبارة «كونه مسؤولاً» تعني «كون الفرد مكلفاً بأن يقوم ببعض الأشياء، وبأن يقدم عنها حساباً إلى زيد من الناس»[1].

ويرى الدكتور صلاح الدين دبوس أنه لا يمكن تأسيس فكرة مسئولية الخليفة على مبدأ سيادة القانون أو الشرعية، معللا ذلك بأن النظم الغربية التي تقوم على مبدأ سيادة القانون، قد أعفت رئيس الدولة من المسئولية بصورة جزئية أو كلية، وعليه، فإنه لا يوجد ارتباط بين مبدأ سيادة القانون وبين مسئولية رئيس الدولة، وهو يورد اعتراضين على القائلين بمبدأ الشرعية هما:

١ ـ كيف يخضع الخليفة للأوامر التي يصدرها بنفسه، مع وجود خلاف بين علمائنا حول دخول الآمر في متناول أمره في حالة عدم وجود قرينة تمنع ذلك؟

٢ ـ احتمال احتجاج الخليفة بعدم خضوعه للأحكام الشرعية، خاصة أن الفقه الإسلامي لم يستقر حول اقتضاء صيغة الأمر للعموم[2].

ونرد عليه أولاً بما ذكره هو شخصياً في فقرة لاحقة يقول فيها: «الولاية في حالة اعمالها تكون في جميع الأحوال خاضعة لحكم الشارع، فكل تصرف تخرج فيه عن حدود الولاية يفقدها صفتها كولاية، وبالتالي صفتها كسلطة»[3].

ثم نثني بالرد على ما قدمه من بيان فنقول:

١ ـ إن قوله بأنه لا ارتباط بين مبدأ سيادة القانون وبين مسؤولية رئيس الدولة في النظم الغربية، ليس حجة في موضوعنا هذا، فلا يلزم من عدم الارتباط هناك عدمه في النظام الإسلامي.

إن تعبير سيادة القانون، إن صح مثل هذا التعبير، يستقي وجوده من مبدأ

---

(١) د. محمد عبدالله دراز، المرجع السابق ص ١٣٦.
(٢) د. صلاح الدين دبوس، المرجع السابق ص ٤٨ ـ ٦٢.
(٣) د. صلاح الدين دبوس، المرجع السابق ص ٣١١.

سيادة الأمة، فإرادة الأمة تتجسد في شكل قانون، وإرادة الأمة أيضا هي التي تحدد أبعاد المسئولية بالنسبة لرئيس الدولة، وإذا كان هنالك من تضاد في بعض جوانب هذا الفكـر، فذلك أمر طبيعي بالنسبة لفكر يبني نفسه بين تناقضات المجتمـع عبـر العصـور ـ بين مبدأ سيادة الفرد مرة وسيادة الأمة تارة أخرى، والتوفيق بين السيادتين مرة ثالثة. إن الشرعية الوضعية تفتقد في المنطق أساس وجودها، وإنها لكذلك في نظر الإسلام ومن هنا فإن الشرعية الحقة هي الشرعية الإسلامية، فلا وجه للمقارنة بينهما، باعتبار أن الشارع عندنا هو الله سبحان وتعالى: ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبغةً، وَنحنُ لهُ عَابدونَ﴾ [البقرة ٢/ ١٣٨].

٢ ـ أما بالنسبة لخضوع الخليفة للأوامر التي يصدرها بنفسه، فنقول إن هذه الأوامر إذا كانت بما يتعارض مع الأصول الشرعية، فإنه لا عبرة بها، وهي في حكم الباطلة، ولا نرى هنالك ما يلزمه بتنفيذها والتقيد بها، بل إننا نرى ـ على عكس ذلك ـ ما يلزمه بمخالفتها والعدول عنها، وإذا كانت هذه القرارات مما يأتلف والأصول الشرعية، فإن النظرة تكون إلى الأصل أبداً.

وهكذا فإن كل ما في الأمر، أن نستوعب مفهوم الشرعية الإسلامية، وذلك بأن يكون ماثلاً أمامنا أن الذي عليه المعول هو هيمنة شرع الله على الجميع، سواء كان ذلـك بشكـل أصـول أم فروع، وسـواء كانت هذه الفروع اجتهاداً شخصياً من الخليفة أم شورى بينه وبين مجلس الشورى.

٣ ـ أما فيما يتعلق بخضوع الخليفة للأحكام الشرعية أو عدم خضوعه لها فقد فرغنا من مناقشة هذه المسألة من قليل، وقلنا إنه لا عبرة بهذا الاحتمال الذي قد يعفي الخليفة من الخضوع، وفنّدنا رأي الحنفية بهذا الصدد.

وينبغي أن ننوه بأن نظرة الفقهاء إلى مركز الخليفة كان لها أثر في الحكم بعزله أو عدم ذلك. وهكذا فإن الحكم يبنى على أساس التكييف الفقهي لوضع الخليفة.

ب ـ التكييف الفقهي لمركز الخليفة:

اختلف الفقهاء في نظرتهم إلى الخليفة، ويذكر لنا ابن رجب الحنبلي أن

هنالك مذهبين بهذا الصدد، فهو يقول: «المتصرف تصرفا عاما على الناس كلهم من غير ولاية أحد معين، وهو الإمام هل يكون تصرفه عليهم بطريق الوكالة لهم أو بطريق الولاية؟ في ذلك وجهان»[1].

وأورد بعضهم رأيا آخر مفاده أن الخليفة قائم مقام الرسول عن الأمة، فتحصل لدينا ثلاثة آراء.

١ ـ الخليفة وكيل:

تعرف الوكالة بأنها «تفويض أحد في شغل لآخر وإقامته مقامه في ذلك الشغل»[2]. ومن القائلين بأن الخلافة وكالة الماوردي من الشافعية، فقد قال: «فعلى كافة الأمة تفويض الأمور إليه، من غير افتيات عليه ولا معارضة، ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال»[3].

ومنهم القاضي أبو يعلى من الحنابلة[4]، والقرطبي من المالكية يقول القرطبي: «ولأنَّ الإمام، ناظر للغير، فيجب أن يكون حكمه حكم الحاكم والوكيل إذا عزل نفسه، فإن الإمام هو وكيل الأمة ونائب عنها»[5]. ومنهم كذلك ابن رشد والقاضي عياض من المالكية[6].

---

(١) ابن رجب الحنبلي، «القواعد في الفقه الإسلامي» ص ١١٦. راجع كذلك: المرداوي، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل»، الجزء العاشر ص ٣١٠.

(٢) علي حيدر، «درر الحكام شرح مجلة الأحكام» ـ الكتاب الحادي عشر (بيروت: مكتبة النهضة) تعريب المحامي فهمي الحسيني ص ٥٢٤.

(٣) الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ١٥.

(٤) المرداوي، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، الجزء العاشر ص ٣١٠.

(٥) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، الجزء الأول ص ٢٣٣.

(٦) الدلائي: محمد بن أحمد، «القول الكاشف عن أحكام الاستنابة في الوظائف» (مخطوط بالجامعة الأردنية مصور بالميكروفيلم، رقم ٣٥٨ صور من الخزينة العامة بالرباط/ المغرب)، الورقتان ١٤٣، ١٤٤.

ـ الرصاع التونسي: أبو عبدالله محمد الأنصاري، «شرح حدود الإمام الأكبر أبي عبدالله محمد بن عرفة» (تونس: المطبعة التونسية بنهج سوق البلاط، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ) ص ٣٢٧.

ولـو تأملنـا قليلاً في تعريف الوكالة، لوجدنا أن عناصرها ماثلة في عقد الخلافة، حيث تقوم الأمة بتفويض أمورها إلى شخص تختاره، تماماً كما يعهد الموكل إلى وكيله بالقيام بعمل معين.

وإذا استقر هذا الوصف ـ وهو ما نرجِّحُه ـ فإن للموكل أن يعزل وكيله عن الـوكالة(١). واذا عزل الموكل الوكيل يبقى على وكالته إلى أن يصل إلى خبر العزل، ويكون تصرفه صحيحاً حتى ذلك الوقت(٢)، لأن في عزله بغير علمه ضرراً به، إذ ربما يتصرف على أنه وكيل فتلحقه العهدة.

وتشير أقوال كثير من فقهاء الحنابلة إلى أن المخالفة من الوكيل تقتضي فساد الوكالة لا بطلانها، فيفسد العقد ويصير منصرفاً بمجرد الإذن. وحكى ابن عقيل، وصاحب المحرر، والقاضي أبويعلى وجهاً آخر، وهو أن الوكالة تبطل كالوديعة لزوال الائتمان(٣).

وقـد وجه بعضهم لتصوير الخلافة على أنها وكالة، بما يترتب على عقد الوكالة من أحكام في العزل قدمنا بعضها ـ وجهوا اعتراضات وانتقادات منها:

١ ـ إن هذا الكلام بعيد عن الحقيقة والواقع، فليس من السهولة أن تقوم الأمة في وجه الحاكم لتعلن عزله، وقد حدث أن قامت الأمة في وجه عثمان رضي الله عنـه، فمـا كان منـه إلا أن قال: «لا أنـزع قميصـا قمصنيه الله». وبالاختصار، فإن الخليفة بعد أن آلت إليه الخلافة، يرى أن ذلك كان وكأنه

= ـ التسولي: أبو الحسن علي بن عبدالسلام، «شرح التسولي على تحفة أبي عاصم»، الجزء الأول (طبع حجر) ص ٧.
ـ الزبيدي: سيدي عثمان بن المكي التوزري الزبيدي، «توضيح الأحكام على تحفة الحكام»، الجزء الأول (المطبعة التونسية نهج سوق البلاط، الطبعة الأولى، ١٣٣٩هـ). ص ١٧٧.

(١)، (٢) سليم رستم باز اللبناني، «شرح المجلة» (بيروت: المطبعة الأدبية، الطبعة الثالثة، ١٩٢٣)، المادتان ١٥٢١، ١٥٢٣.
راجع ذلك: الشربيني، «مغني المحتاج»، الجزء الثاني ص ٢٣٢.
وابن قاضي سماونة، «جامع الفصولين»، الجزء الأول. ص ١٧.

(٣) ابن رجب الحنبلي، «القواعد في الفقه الإسلامي» ص ٦٥.

أمر من الله، وأن الذين بايعوه لم يكونوا إلا مجرد وسيلة تم بها هذا الأمر[1].

٢ - إنه لا يشترط في عقد اختيار الخليفة أن يبرمه جميع أفراد الأمة، بل يكفي عند بعضهم الواحد والاثنان، فكيف يكون الخليفة وكيلاً عن الأمة إذن؟

٣ - وإذا أمكن تصوير الخلافة كوكالة في حالة الاختيار، فكيف يمكن أن يتم ذلك في حالة إمامة التغلب والاستيلاء؟[2].

ونجيب عن هذه الاعتراضات بما يلي:

١ - بالنسبة للاعتراض الأول الذي يرتب على عقد البيعة تخويل الحكام سلطات مطلقة وسلطاناً لا يناقش، فقد بيَّنا زيف هذا الادعاء في مواطن متفرقة، والاستدلال بمقالة عثمان في وجه الثائرين استدلال غير مناسب، فلم يكن الثائرون يمثلون الأمة، وليس من بينهم واحد من أهل الحل والعقد، كما أنه ليس من حقهم أن يطالبوا بعزله ما دام قد استجاب لمطالبهم، وليس هنا تفصيل الكلام في أحداث الفتنة.

٢ - أما أن الخليفة الذي يقلده الواحد أو الاثنان من أهل الحل والعقد، لا يعتبر وكيلاً عن الجميع، فمرفوض كذلك بما قدمناه من أقوال ابن تيمية والغزالي، والتي تدل على أن المعتبر في ذلك هو وجود الشوكة من هؤلاء.

٣ - وقولهم إن الوكالة لا تتحقق مع إمامة التغلب صحيح إذا كان هذا الإمام فاسقا، أما إذا كان عادلاً فلا، والقول بجواز إمامة المتغلب الفاسق روعي فيها مبدأ الضرورة والأخذ بأهون الشرين، وللضرورة أحكامها.

ومما يعزز مذهب القائلين بأن عقد الخلافة هو عقد وكالة، قول بعضهم بأنه يمكن عزل الإمام حتى دون سبب يستدعي المسئولية، يقول الإمام الجويني: «لو سقطت طاعة الإمام فينا ورثت شوكته، ووهنت عدته ووهت، ونفرت منه القلوب من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب ورأي صائب، لا يؤتى عن خلل في عقل، أو عته أو خبل، أو زلل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نيل وفضل، ولكن خذله الأنصار ولم تؤاته الأقدار، بعد تقدم العهد إليه وصحيح الاختيار، ولم نجد لهذه الحالة مستدركا، ولا في تثبيت الإمامة له

---

(١) عبدالكريم الخطيب، «الخلافة والإمامة»، ص ٢٧٧، ٢٧٨.

(٢) د. صلاح الدين دبوس، «الخليفة - توليته وعزله» - ص ١٠٢، ١٠٣.

مستمسكا ـ وقد يقع مثل ذلك عن ملك أنتجه طول مهل وتراخي أجل ـ فإذا اتفق ذلـك، فقـد حيل بين المسلمين وبين وزر يستقل بالأمر، فالوجه نصب إمام يطاع، ولو بذل الإمام المحقق أقصى ما يستطاع، ونزل هذا منزلة ما لو أسر الإمام، وانقطع نظره عن الأنام وأهل الإسلام»[1].

وقد عارض كثير من الفقهاء العزل دون سبب وجيه[2].

٢ ـ الخليفة وال:

يترتب على اعتبار الخلافة ولاية شرعية ـ كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء ـ الحكم بعدم انعزاله، ويقول ابن رجب الحنبلي: فإن قلنا هو وكيل فله أن يعزل نفسه، وان قلنا هو وال لم ينعزل بالعزل»[3].

ونحن لا نسلم بهـذه النتيجـة التي يرتبها ابن رجب على اعتبار الخلافة ولاية، وذلك بالقول بامتناع العزل، فالولاية فقهاً هي: «حصول المكلف على حال لولاها لم يكن له الفعل»[4]. والذي يفهم من كون الخلافة ولاية أنها تنبني على العقد المعروف بعقد البيعة، بحيث يكتسب الخليفة ولاية شرعية خاصة،

---

(١) الجويني، «غياث الأمم» ص ٦٤، ٦٥.

(٢) يقول الباقلاني في كتابه «التمهيد في الرد»: «فهل تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعه، كما أنها تملك العقد له؟ قيل له: لا، فإن قيل: فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه؟ قيل له: هذا في الشريعة أكثر من أن يحصى، ألا ترى أن العاقد على وليته لا يملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده؟ وكذلك العاقد البيع على سلعته لا يملك حله وإن ملك عقده. وكذلك يملك عقد الصيام إلى مدة ولا يملك فسخه..».

نقلاً عن: يوسف إيبش، «نصوص الفكر السياسي» ص ٥٠.

والذي أراه أن النزول بعقد الإمامة إلى مستوى عقد البيع والنكاح تشويه للصورة الحقيقية لعقد البيعة، وهبوط في الفكر أعان عليه رواسب العصور وضغط الواقع.

(٣) ابن رجب الحنبلي، المرجع السابق ص ١١٦.

(٤) المرتضى: أحمد بن يحيى المرتضى، كتاب «البحر الزخار لمذاهب علماء الأمصار»، الجزء الخامس (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٥م) ص ١٦٤.

فوق تلك الولاية التي يستوي فيها مع بقية المكلفين بإقامة أمور الدين.

والذي نود أن نلفت النظر إليه، فيما يتعلق بصلة هذا الوصف بالعزل، أمران:

أولهما: إن أحد طرفي العقد هم الفريق المعروف بـ«أهل الحل والعقد». وهؤلاء هم الذين يباشرون عقد البيعة للخليفة، وقد كان الترتيب المنطقي لهذا اللقب الذي اشتهروا به أن يكون بتقديم لفظ «العقد» على لفظ «الحل»، ليكون بصيغة «أهل العقد والحل». وإني لأخال أن تقديم (الحل) على (العقد) في الإطلاق اللفظي مشعر بأن من يملك العقد يملك الحل كذلك بالضرورة، فكيف تنوسي شطر اسم الشهرة الأول يا ترى؟

وثانيهما: إن عقد البيعة، كما وصفناه، يقوم على إثبات الالتزام المتبادل بين الراعي والرعية، حاديهما العمل بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وقد خطأنا منهج القائلين بأن عقد البيعة يعني العهد على الطاعة، دون زيادة، وإنه لمن السهولة أن نربط بين هذا المنهج الأخير وبين القول بعدم الانعزال، إن لم يكن من نسج العبارة فمن واقع الاستبداد الذي أملى مثل هذا التفسير للعقد.

٣ ـ الخليفة رسول:

والخليفة عند بعضهم بمنزلة الرسول عن الأمة، ومن القائلين بذلك الإمام الكاساني من الحنفية، فهو يقول: «وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم، لهذا تلحقه العهدة، كالرسول في سائر العقود، والوكيل في النكاح»[1].

والفرق بين الوكيل والرسول من نواح أهمها:

أ ـ تعود حقوق العقد في الوكالة للوكيل، أما في الرسالة فلا تعود للرسول، بل تعود جميعها للمرسل.

ب ـ قد يتم عزل الوكيل بلحوق علم الوكيل بعزله، ولا يشترط في عزل الرسول لحوق علمه.

---

(١) الكاساني، «بدائع الصنائع»، الجزء السابع ص ١٦.

جـ يلزم في الرسالة أن يضيف الرسول العقد إلى موكله الذي هو مرسله، أما في الوكالة فالوكيل مخير إن شاء أضافه إلى نفسه، وإن شاء أضافه إلى موكله.

د ـ تنعقد الوكالة على الأكثر بألفاظ الوكالة، أما الرسالة فتنعقد على الأكثر بألفاظ الرسالة[1].

ولنا على هذا الرأي ملحوظتان:

الأولى: إن تصوير الخليفة بمثابة الرسول ينزل بالخلافة من كونها الإمامة العظمى والولاية الكبرى ـ بما تمنحه هذه الإمامة والولاية من صلاحيات وسلطات ـ لتغدو عملاً عادياً يخوله أي فرد، ونشاطاً مُبْتَسراً ليس بذي أهمية.

والثانية: ونتيجة لذلك، فإن القول بأن الخليفة لا تلحقه العهدة منقوض بما ذكرناه من أنه لا يبرأ من تحمل المسئولية عن تصرفاته، كما سبق تفصيله.

وفي النتيجة، فإننا نجد أن عزل الخليفة ـ على أي صورة كان تكييف الخلافة ـ أمرٌ مقرر لدى تمحيص الآراء.

٤ ـ الجهات التي تملك عزل الخليفة:

إذا كانت القاعدة «أن من يملك التولية يملك العزل»، فإن من السهل تحديد الجهة التي لها حق عزل الخليفة، إذ هي الطرف الثاني في عقد البيعة، وقد اختلف الفقهاء في تحديد هذا الطرف ضيقاً واتساعاً. فاكتفى بعضهم ببيعة «أهل الحل والعقد» واعتبر آخرون رضا الأمة شرطاً لذلك، وعليه، فإن هنالك جهتين تملكان وضع حد لولاية الخليفة: إحداهما أهل الحل والعقد، والأخرى هي الأمة في مجموعها العام.

غير أن هنالك هيئة أخرى، نرى أن لها صلاحية عزل الخليفة، لم يظهر لها ذكر على لسان الفقهاء، القدامى، وإن أشار إليها كثير من الكتاب المعاصرين، وهي محكمة المظالم، ولعل السبب الذي من أجله لم يوردها الأقدمون ضمن الهيئات المتقدمة، هو أن الخليفة ـ في غالب الأحوال ـ كان

---

(١) علي حيدر، «درر الحكام شرح مجلة الأحكام»، الكتاب الحادي عشر ص ٥٢٦.

يرأس النظر في المظالم، ومن هنا لم يكن هنالك مطمع في أن يقوم الخليفة بمحاكمة نفسه في محكمة يرأسها.

وسنتناول هذه الجهات الثلاث بالشرح والبيان.

١ ـ أهل الحل والعقد:

قلنا إن هذا الاصطلاح ينتظم مفهومين ذوي دلالة، أولهما: «الحل»، وثانيهما: «العقد». ويعتبر هذا الاصطلاح الإسلامي ترجمة للقاعدة المتقدمة في التولية والعزل، وقد سجل كثير من العلماء هذا الحق لهم، فقد اعتبر القلقشندي الخلع وجهاً أول من أوجه عزل الخليفة. وقد قسم الخلع إلى قسمين: أحدهما أن يخلع الخليفة نفسه. وثانيهما: أن يخلعه أهل الحل والعقد، وينقل عن المتولي قوله: «إن كان قد حدث في حاله خلل فلهم عزله»[1].

وقد حدد بعض العلماء أهل الحل والعقد بأنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس، وأعتقِدُ أن الفئة الأولى من هؤلاء ـ وهم العلماء ـ أكثر أهل الحل والعقد أهمية، وأرى أن دورهم يتقدم على دور غيرهم، خاصة إذا أدركنا أنهم أقدر الفئات الثلاثة على تحديد الجرم أو الخلل في تصرفات الخليفة، وهم العين الساهرة على تطبيق حكم الشرع، مصداقاً لقوله ﷺ: «العُلماءُ أُمَناءُ اللهِ عَلى خَلقِهِ»[2]. حديث حسن، وهم وبهم حياة الأمة، وموتهم وهلاكهم موت لها وهلاك، عن الحسن قال: «موت العالم ثلمة في الإسلام، لا يسدها شيء ما طرد الليل والنهار. «وسأل هلال بن خباب سعيد بن جبير: ما علامة الساعة وهلاك الناس؟ قال سعيد: إذا ذهب علماؤهم»[3].

أقول: إن للعلماء كلمة الفصل في مسألة العزل، أما دور الرؤساء ووجوه الناس فيأتي متأخراً، إذ الغالب أن الشوكة تكون بيد هؤلاء، وهم الذين

---

(١) القلقشندي، «مآثر الإنافة»، الجزء الأول ص ٦٦.

(٢) رواه القضاعي وابن عساكر عن أنس.

(٣) ابن عبدالبر النمري القرطبي: أبو عمر يوسف، «جامع بيان العلم وفضله»، الجزء الأول (المكتبة العلمية بالمدينة المنورة) ص ١٥٣.

يستطيعون أن يلزموا الخليفة بالعزل، سواء في ذلك قادة الجيش، أو رؤساء العشائر، أو من يشار إليهم بالبنان في المجتمع، ولا يشترط الإجماع بينهم في اتخاذ القرار، يقول الجويني: «ولو انتظر وفاق علماء الآفاق لاتسع الخرق وعظم الفتق، نعم لا بد في الخلع والعقد من اعتبار شوكة»(١).

وقد قام كثير من علمائنا بواجبهم في تقويم أود الحكام ـ خلفاء كانوا أم ملوكاً أم سلاطين ـ، من أمثال أبي حازم والثوري وسعيد بن جبير وابن طاووس وغيرهم. وكانت لهم هيبة في نظر الأمة والحكام على حد سواء، وكانوا في تقويمهم للحكام يحذرونهم من مغبة انحرافاتهم، ويذكرونهم بمسؤولياتهم أمام الله والأمة على حد سواء، فإن لم يكن إلا الإصرار على الظلم، فلا مناص من الاعتزال، عن سفيان الثوري قال: أدخلت على المهدي بمنى، فلما سلمت عليه بالإمرة قال لي: أيها الرجل! طلبناك فأعجزتنا، فالحمد لله الذي جاء بك، فارفع إلينا حاجتك، فقلت: قد ملأت الأرض ظلماً وجوراً، فاتق الله وليكن منك في ذلك عبرة! قال: فطأطأ رأسه ثم رفعه وقال: أرأيت إن لم أستطع رفعه؟ قال: تخليه وغيرك»(٢).

ويروي السيوطي أن الظاهر بيبرس كان منقمعاً بمصر تحت كلمة الشيخ عز الدين بن عبدالسلام، لا يستطيع أن يخرج عن أمره، حتى إنه قال لما مات الشيخ: ما استقر ملكي إلاّ الآن(٣).

ولكن طائفة أخرى من العلماء نكصت على الأعقاب، وراحوا ﴿يأخُذُونَ عَرَضَ هذَا الأدْنَى ويَقُولُونَ سَيُغفرُ لنَا، وانْ يَأتِهِمْ عَرضٌ مِثلهُ يَأخذوهُ، ألَمْ يُؤخذْ عَليهِمْ ميثاقُ الكتَاب أنْ لا يقُولوا على الله إلاَّ الحَقَّ وَدرسُوا ما فِيهِ، والدَّارُ الآخرةُ خيرٌ لِلذِّينَ يَتقونُ، أَفَلا تَعقلُونَ﴾ [الأعراف ١٦٩/٧].

---

(١) الجويني، «غياث الأمم» ص ٦٩، ٧٠.
(٢) الأصبهاني، «حلية الأولياء»، الجزء السابع ص ٤٥.
(٣) السيوطي، «حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة»، الجزء الثاني (القاهرة: المطبعة الشرقية) ص ٦٦.

٢ ـ محكمة المظالم:

قد يدافع الخليفة عن أن تصرفه له ما يسوغه شرعا، في الوقت الذي يذهب فيه العلماء من أهل الحل والعقد خاصة إلى تخطئته، وفي هذه الحالة، نجد أنفسنا أمام تعارض لا يدفعه غير تشكيل محكمة عليا، يوكل لها البت في التصرفات والقرارات الصادرة من الخليفة، وذلك بالكشف عن مدى دستوريتها وشرعيتها، بصورة تفضي إلى إبطال هذه القرارات ووقف، تنفيذها، ولكن إذا جوبهت قراراتها بالتعنت من جانب رئيس الدولة، فإنه يغدو مستحقا للعزل، ولكنه لا ينعزل إلا برأي الشعب الذي بايعه، وعليه، فلا بد من إجراء استفتاء شعبي حول عزل الخليفة، فإذا أسفرت النتيجة عن الموافقة على عزله، وإذا حال الخليفة دون إجراء هذه الاستفتاء، فإنه لا مناص حينئذ من أن تصدر المحكمة قراراً بعزله[1].

والأساس الشرعي الذي يبني عليه تشكيل هذه المحكمة، هو قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا أطِيعُوا الله وأطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولي الأمرِ مِنكُمْ، فإنْ تَنَازعتُم في شيءٍ فَردوهُ إلى اللهِ والرَّسول إنْ كُنتمْ تُؤمنونَ باللهِ واليومِ الآخِرِ، ذلكَ خَيرٌ وأحْسنُ تأويلاً﴾ [النساء ٥٩/٤].

فلم يبق عند التنازع غير إحالة المسألة إلى حكم الله ورسوله، هذا الحكم الذي تتكفل به مثل هذه الهيئة القضائية ذات الاختصاص الرفيع.

وأعتقد أن محكمة صفين، التي ارتضاها الفريقان، يمكن أن تُعَدَّ مثلاً معقولاً يُسْتدل به، وإني لأعتقد كذلك أن معاوية لم يكن له حق المنازعة، إذ لم يبدُ من علي ما يوجب الخروج عليه أو عزله، ومع ذلك، فقد خرج الحكمان ـ أو هكذا اتَّفقا ـ على خلع علي ومعاوية معاً، يروي ابن سعد أن عمرو بن العاص قال لأبي موسى الأشعري: أخبرني عن رأيك، فقال أبوموسى: أرى أن نخلع هذين الرجلين، ونجعل هذا الأمر شورى بين المسلمين، فيختارون لأنفسهم من أحبوا، قال عمرو: الرأي ما رأيت، فأقبلا على الناس وهم

---

(١) د. محمد عبدالله العربي، «النظم الإسلامية»، الجزء الثاني ـ القسم الأول ـ ص ١٠١، ١٠٢.

مجتمعون، فقال له عمرو: يا أبا موسى، أعلمهم بأن رأينا قد اجتمع. فتكلم أبوموسى، فقال أبوموسى: إنَّ رأينا قد اتفق على أمر نرجو أن يصلح به أمر هذه الأمة.. أيها الناس، قد نظرنا في أمر هذه الأمة فلم نر شيئاً هو أصلح لأمرها، ولا ألمَّ لشَعثِهَا من أن لا نبتز أمورها ولا نعصبها، حتى يكون ذلك عن رضى منها وتشاور، وقد اجتمعت أنا وصاحبي على أمر واحد، على خلع علي ومعاوية[1].

ولا يعنينا هنا ما حدث في التحكيم من مخاتلة وتغرير ابتداءً وانتهاءً، ولكن ما يعنينا هو الإشارة إلى اتفاق المتنازعين على تكوين محكمة لها صلاحية الفصل في القضية التي كلفت المسلمين شيئاً كثيراً من وحدتهم ودمائهم.

هذه المحكمة العليا المقترحة، يمكن أن تكون نسقاً خاصاً مما يعرف بمحكمة المظالم، وقد كان يرأس هذه المحكمة ـ في العهد الأول ـ والٍ عرف باسم «ناظر المظالم».

وكان الخلفاء الأولون يقومون بالقضاء فيما يحصل من تشاجر، وكان الوازع الديني قويا بحيث إنه لم يكن هنالك ما يدعو أن يجلس الخلفاء الراشدون لسماع المظالم، وكان أول من أفرد للمظالم يوماً عبدالملك بن مروان، حيث ناط النظر فيها بقاضيه أبي إدريس الأودي.

وكان أول من جلس لها وباشرها من الخلفاء عمر بن عبدالعزيز، حيث رد مظالم بني أمية، أما في العهد العباسي، فجلس لها جماعة من الخلفاء، فكان أول من جلس لها المهدي، ثم الهادي، ثم الرشيد، ثم المأمون وهكذا.

وأصبح يعهد بالنظر في المظالم إلى وزير التفويض، حيث كثر انشغال الخلفاء أو تشاغلهم بقضاياهم الخاصة والعامة، كما كان يعهد بها إلى السلاطين كذلك.

وكان يساعد ناظر المظالم في قضائه هيئة مؤلفة من:

---

(١) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، الجزء الرابع (دار بيروت للطباعة والنشر ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م) ص ٢٥٦، ٢٥٧.

١ ـ الحماة والأعوان لجذب القويّ وتقويم الجريء.
٢ ـ القضاة والحكام، لمعرفة ما يجري في مجالسهم بين الخصوم.
٣ ـ الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل من أمور.
٤ ـ الكتاب ليثبتوا ما جرى بين الخصوم وما لهم أو عليهم من حقوق.
٥ ـ الشهود ليشهدوا على ما صدر من أحكام[1].

وكان لجلوس هؤلاء ترتيب خاص جرت عليه التقاليد، قال ابن فضل الله: إذا جلس السلطان للمظالم، جلس عن يمينه قضاة القضاة من المذاهب الأربعة، ثم الوكيل عن بيت المال، ثم الناظر في الحسبة، ويجلس عن يساره كاتب السر، وقدامه ناظر الجيش وجماعة من الموقعين تكملة حلقة دائرة، وإن كان ثم وزير من أرباب الأقلام، كان بينه وبين كاتب السر، وإن كان الوزير من أرباب السيوف، كان واقفاً على بعد مع بقية أرباب الوظائف. ويقف من وراء السلطان صفان عن يمينه ويساره من السلاح دائرة، ويجلس على بعد تقديره خمسة عشر ذراعاً من يمنة ويسرة ذوو السن من أكابر أمراء المؤمنين، وهم أمراء المشورة، ويليهم من دونهم من هذه الحلقة المحيطة بالسلطان والحُجّاب والدوادارية لإحضار قصص الناس وإحضار المساكين، وتقرأ عليه، فما احتاج إلى مراجعة القضاة راجعهم فيه، وما كان متعلقاً بالعسكر تحدث مع الخاص وكاتب السر فيه، قال: وهذا الجلوس يكون يوم الاثنين ويوم الخميس، إلاَّ أن القضاة وكاتب السر لا يحضرون يوم الخميس[2].

---

(١) راجع: الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ٧٧، ٧٨.
ـ أبو يعلى، «الأحكام السلطانية» ص ٥٩.
ـ والنويري: شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب، «نهاية الأرب في فنون الأدب»، السفر السادس (المؤسسة المصرية العامة للترجمة والتأليف والطباعة والنشر) ص ٢٦٩.
ـ عبدالرحمن بن عبد الله، «المنهج المسلوك في سياسة الملوك» (القاهرة: مطبعة الظاهر، ١٣٢٦هـ) ص ٩٥ ـ ٩٧.
ـ ابن العربي، «أحكام القرآن»، الجزء الرابع (دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م).
تحقيق علي محمد البجاوي ص ١٦٣١.
(٢) السيوطي، «حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة»، الجزء الثاني (القاهرة المطبعة الشرفية) ص ٨٣.

وواضح من هذا النص، أن عدد أعضاء هذه المحكمة يختلف حسب العصور كثرة وقلة، ولا بأس في ذلك ما دامت تؤدي الغرض المطلوب منها.

وكان لهذه المحكمة اختصاصات أهمها النظر فيما يلي:

النظر في تعدي الولاة على الرعية - جور العمال فيما يجبونه من الأموال - كتاب الدواوين - تظلم المسترزقة من نقص أرزاقهم - رد الغصوبات - الإشراف على الأوقاف - تنفيذ ما وقف من أحكام القضاة - القيام بما قصر عنه الناظرون في الحسبة - مراعاة العبادات الظاهرة - النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين[1].

ومثل هذه الاختصاصات الواسعة، تتوزع هذه الأيام بين سلطات قانونية وشرعية مختلفة أبرزها.

١ - في المجال القانوني: المحكمة الإدارية العليا - محكمة القضاة الإداري - هيئة مفوضي الدولة - الرقابة الإدارية - النيابة الإدارية المحاكم التأديبية.
٢ - في المجال الشرعي: محاكم الاستئناف - وزارة الأوقاف[2].

ومع استعراضنا لهذه الاختصاصات، فإننا لا نكاد نجد من بينها ما يشير إلى تصفح أعمال الخليفة، وهذا أمر طبيعي ما دام الخليفة هو الذي كان يتصدر النظر في المظالم، لفترات زمنية طويلة، حتى إذا فوض هذا الأمر إلى الوالي أو الأمير أو الوزير أو القاضي أو أحد كبار الموظفين، كان ذلك قد صادف عهوداً من الاستبداد والتمزق في جسد الدولة، امتنع معه مباشرة هذه الوظيفة بالشكل السليم.

ومع ذلك، فإن رسالة هذه المحكمة ما دامت تستهدف دفع الظلم عن الرعية كخطوة أولى، فإنَّ مما لا شك فيه أن المظالم التي تقع من الخلفاء يجب أن تكون موضع نظرها كذلك، فقد روي أن عمر بن عبدالعزيز رحمه الله، خرج ذات يوم إلى الصلاة، فصادفه رجلٌ وَرَدَ مِنَ اليمن متظلماً، فقال:

---

(١) راجع الماوردي وأبا يعلى والنويري في مراجعهم المذكورة سابقاً.
(٢) د. حسين أحمد قطوم، المرجع السابق ص ٤١٨ - ٤٤٤.

تدعـون حيران مظلومـاً ببـابكـم فقـد أتـاك بعيد الـدار مظلومـا

فقال: ما ظلامتك؟ فقال: غصبني الوليد بن عبدالملك ضيعتي، فقال: يا مزاحم، ائتني بدفتـر الصـوافي، فوجـد فيه: «أصفى عبـدالله الـوليد بن عبدالملك ضيعة فلان..» فقال: أخرجها من الدفتر، وليكتب برد ضيعته إليه، ويطلق له ضعف نفقته[1].

وكما أن ناظر المظالم يملك عزل من بان منه الخلل، فإن هذا يجب أن يطبق على كل من بدر منه ضعف في الحال وخلل بين في سياسته، ولو كان الخليفة نفسه، فقد كتب بعض ولاة الأجناد إلى المأمون ـ وقد كان ينظر في المظالم ـ أن الجند شغبوا ونهبوا، فكتب إليه: لو عدلت لم يشغبوا، ولو وفيت لم ينهبوا، وعزله عنهم، وأدر عليهم أرزاقهم.

ونرى أن يكون لأعضاء محكمة المظالم، الذين يقوم الخليفة بتعيينهم، مزايا خاصة منها: أن يتمتع العضو بمكانته فيها مدى الحياة، كما يكون له الحق في تقاضي راتبه كاملاً حتى وفاته، والأهم من ذلك، أن لا يكون العضو عرضة للفصـل من منصبـه إلا إذا أصبح عاجزا عن القيام بمهام هذا المنصب لعلة صحية أو عقلية، أو ارتكابه سلوكاً شائناً[2]. وسبب ذلك أن الخليفة قد يقدم على عزل العضـو أو الأعضاء قبيل تحريك المسئولية ضده، أو قبل المباشرة بالتحقيق فيما هو منسوب إليه من تقصير، وفي هذا تعطيل لأحكام الشرع، وهذا لا يجوز.

٣ ـ الأمة:

قدمنا من أقوال الفقهاء ـ من أهل السنة ـ ما يكشف بصورة جلية عن حق الأمة في عزل الخليفة، وأبرز هذه الأقوال ما ذكره البغدادي: «ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته، إن زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم»[3] فكما أن للخليفة أن يعزل من هم

(١) النويري، المرجع السابق، الجزء نفسه ص ٢٧٢.

(٢) محمد أسد، «منهاج الإسلام في الحكم» (مترجم) ص ١٢٦.

(٣) البغدادي، «أصول الدين» ص ٢٧٨.

دونه من عماله وموظفيه، فكذلك الحال ينبغي أن يكون للأمة مثل هذا الدور معه.

ولا يشترط في نظرنا إجماع الأمة على الخلع، وإنما يكفي في ذلك حصول الأغلبية على هذا الأمر[1].

ولا بد لنجاح الحركة من وفور الشوكة والقوة، أما بدون ذلك فإن تحرك الأمة أو جانب منها لإعلان العزل لا يأتي بالثمرة المرجوة، فقد قام أهل المدينة، بعد إذ سمعوا من التشنيع على يزيد بن معاوية ما يكفي لخلعه، قاموا فخلعوه، وأخرجوا واليه عثمان بن محمد بن أبي سفيان وبني أمية من المدينة، فاستصرخ عثمان يزيد، فما كان من يزيد إلا أن أرسل إليهم جيشاً بقيادة مسلم بن عقبة المري، وقد حاول هذا استمالة أهل المدينة بقوله: «إن أمير المؤمنين يقرأ عليكم السلام ويقول: أنتم الأهل والعشيرة، فاتقوا الله واسمعوا وأطيعوا، فإن لكم في عهد الله وميثاقه عطاءين في كل سنة: عطاء في الشتاء وعطاء في الصيف، ولكم عندي في عهد الله أن أجعل سعر الحنطة عندكم سعر الخبط ـ والخبط يومئذ سبعة أصوع بدرهم ـ فقالوا: نخلعه كما نخلع عمائمنا ونعالنا، فقاتلهم فهزمهم»[2].

والذي أراه كذلك أن دور الأمة في العزل هو دور الظهير، أعني أن دورها يلي دور أهل الحل والعقد (أهل الاختيار)، إذا أصدر هؤلاء قرارهم بالعزل، حيث تؤكد الأمة على هذا القرار، وتقوم بتنفيذه، ومثل ذلك ما لو أصدرت محكمة المظالم قرارها بعزله ـ كما قدمنا.

ومن الشواهد الحديثة ـ في هذا المقام ـ هبّة الشعب المصري يوم السبت، الحادي عشر من صفر عام ١٢٢٠هـ (١٨٠٥م)، فقد قام العلماء بدفع الشعب لعزل ذلك الحاكم الظالم أحمد باشا.

---

(١) د. محمد كامل ليلة، «فلسفة الإسلام السياسية ونظام الحكم فيه» (بحث بالمجلة المصرية للعلوم السياسية العدد ٢٢ يناير ١٩٦٣) ص ١٤٧.

(٢) البيهقي: إبراهيم بن محمد، «المحاسن والمساوىء»، الجزء الأول (مكتبة نهضة مصر، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ص ١٠١.

وكـان العلماء قد أرسلوا بقرار عزلهم إلى أحمد باشا فقال: إني مولى من طرف السلطان فلا أعـزل بأمـر الفـلاحين، فتحـرك العلمـاء ومعهم الجموع الغفيرة، وبأيديهم الأسلحة والعصي، وقد بلغ عدد المحتشدين الأربعين ألفا، وحاول أحمد باشا الاعتصام بالقلعة، مدعيا بأنه لا ضرر على الرعية من إقامته فيهـا، فأجـابه القاضي: إن إقامتكم بالقلعة هي عين الضرر، فإنه حضر يوم تاريخه نحو الأربعين ألف نسمة بالمحكمة، وطالبوا بنزولكم أو محاربتكم، فلا يمكننا دفع قيام هذا الجمهور.

وقد حصلت مراسلات بين الفريقين، ومناقشات حول حق الأمة في عزل الولاة والحكام، وكان عمر أفندي النقيب يمثل الأمة في النقاش، وعمر بيك يمثل الوالي المخلوع. فقال عمر بيك: كيف تعزلون من ولاه السلطان عليكم، وقد قال الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾، فأجابه: أولو الأمر هم العلماء وحملة الشريعة، والسلطان العادل، وهذا رجل ظالم، وقد جرت العـادة من قديم الـزمـان أن أهـل البلد يعـزلـون الولاة، حتى الخليفة والسلطان ـ إذا سار فيهم بالجور ـ فإنهم يعزلونه ويخلعونه[1].

ومع ذلك، فإنه إذا وجدنا أهل الحل والعقد قد عدلوا بدورهم عن سنن الحق، واشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً، أو كان قد حيل بين محكمة المظالم وبين اجتماعها لتقدير عزل الخليفة، فإنه لا مناص من ألا يتأخر دور الأمة في هذه الحالة، ما دامت تأنس في نفسها قدرة على الحركة.

وأعتقد أننا بهذه القيود التي وضعناها على حق الأمة في ممارسة دورها، نبعد كثيراً عن الفوضوية والغوغائية، ولا نصل بالتالي إلى الوضع الذي تمكنت معه طائفة من الدهماء أن تفتك بثالث الخلفاء الراشدين ـ عثمان رضي الله عنه ـ في عملية هزيلة قوضّت أسس الأمن في الدولة الإسلامية.

إن ترك الحبل على الغارب، بدون ضوابط موضوعية، قد يؤدي ـ بل إنه يؤدي غالباً ـ إلى نتائج غير حميدة، وللإمام علي رضي الله عنه كلام معبر في

---

(١) «وثائق تاريخية عن الحركة الدستورية في مصر من أواخر القرن الثامن عشر». (مقال بمجلة الطليعة، العدد السابع، السنة الخامسة، يونيه ١٩٦٩) ص ١٦١.

صفة الغوغاء يقول فيه: «هم الذين اذا اجتمعوا غلبوا، وإذا تفرقوا لم يعرفوا». وقيل: بل قال رضي الله عنه: هم الذين إذا اجتمعوا ضَرُّوا، وإذا تفرقوا نفعوا، فقيل: قد علمنا مضرة اجتماعهم، فما منفعة افتراقهم؟ فقال عليه السلام: يرجع أصحاب المهن إلى مهنهم، فينتفع الناس بهم، كرجوع البناء إلى بنائه، والنساج إلى منسجه، والخباز إلى مخبزه. وكان الحسن إذا ذكر الغوغاء وأهل السوق قال: قتلة الأنبياء، وكان يقال: العامة كالبحر إذا هاج أهلك راكبه[1].

وقد بحث غوستاف لوبون في كتابه «روح الجماعات» في الصفات التي تسود معظم الجماعات، وأبرز هذه الصفات ما يلي:

١ ـ استعداد الجماعات للاندفاع والتقلب والغضب: فالجماعة مسيرة باللاشعور وحده تقريباً، فهي تسير ـ على حد تعبيره ـ بتأثير النخاع أكثر مما تسير بتأثير الدماغ. نعم، إن ما تنجزه الجماعة من أعمال قد يكون كاملاً في تنفيذه، ولكن الدماغ إذ لم يكن موجهاً لها، يسير الفرد فيها تبعاً لمصادفات التحريض. ومثل هذا التقلب يجعل قيادتها أمراً صعباً إلى الغاية، ولا سيما عند قبضها على قسط من السلطات العامة، حتى إنها لتصل إلى حد الهمجية، وذلك لما تمن الكثرة عليها من الشعور بقدرة لا تقاوم. ومن هنا، فإن عجز الجماعات عن التعقل الصحيح ينزع منها روح النقد، أي استعداد تمييز الخطأ من الصواب.

٢ ـ استعداد الجماعات للتلقن والتصديق: فمهما افترض حياد الجماعة، فإنها تبدو غالبا في حال من الانتباه الانتظاري لما تلقن به. ويفرض التلقين الأول المرسوم على جميع الأدمغة في الحال، فلم ينشب أن يعين الاتجاه. والفكر الثابت في الأشخاص الملقنين يميل إلى الانتقال إلى العمل، وسواء أكان الأمر قصراً ليحرق أم عملاً كريما لينجز، تبدو الجماعة مستعدة لصنع ذلك.

٣ ـ غلو مشاعر الجماعات وبساطتها: وهذا ما يصونها عن الشك والتردد. كما يزيدها شدة في المتخالف منها على الخصوص لفقدان المسئولية. ويعظم يقين الجماعة بعدم العقاب كلما زادت عدداً. وما في الجماعات من غلو، فيتجلى مع الأسف في المشاعر الرديئة في الغالب.

---

(١) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، الجزء الخامس ص ٤٨٦.

٤ ـ عدم تسامح الجماعات وتحكمها ومحافظتها، والجماعات تحترم القوة ولا تتأثر بالصَّلاح إلا قليلاً، لعدها الصلاح وجهاً من وجوه الضعف[١].

وأعتقد أن ما ذهب إليه لوبون لا يبعد عن الحقيقة. ومن هنا فإننا آثرنا ألا نجعل الأمة قائدة بل مقودة، وألا نجعلها صاحبة الكلمة الأولى ـ في سوادها العام ـ وإنما القوة التنفيذية التي تفرض هذه الكلمة عند الضرورة.

٥ ـ الرد على مزاعم حول عدم مسؤولية الخليفة:

اتضحت لدينا من خلال ما قدمنا أبعاد المسؤولية وأنواعها والأساس الذي تقوم عليه في النظام الإسلامي. ومع ذلك فقد طلع علينا بعض المستشرقين بكلام غريب، فزعموا أن الخليفة غير مسؤول في الإسلام، ومن ذلك ما حكاه مرجوليوث إذ قال: «أياً كان الحاكم (الإمام) الذي يستقر الرأي على الاعتراف به، فإن الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق ضد رئيس الجماعة القائم». ثم يقول: «إن الحاكم (يقصد الإمام) ليس مسؤولاً أمام أحد». ويصور عدم المسؤولية هذه إلى الحد الذي لو أقدم معه الإمام على قتل أحد أفراد رعيته لم يكن مسؤولاً عن جريمته.

ويمثل ذلك يقول ماكدونالد الذي ادعى أنه: «لا يمكن ـ على الإطلاق ـ أن يكون (الإمام) حاكماً دستورياً بالمعنى الذي نعرفه»[٢]. ومثل هذا القول يخرج الإمام عن كونه مقيداً بشرع، أو أن يكون للأمة سلطان عليه.

ويشاركهما هذه النظرة كذلك لفيف من المستشرقين الآخرين، ممن صوروا نظام الخلافة على أنها نموذج للحكم الاستبدادي المطلق، من أمثال آرنولد وموير.

ويبدو لنا أن مبنى هذا الزعم أمران:

الأول: هو النظرة إلى الخلافة الإسلامية في واقعها التطبيقي في أسوأ

---

(١) غوستاف لوبون، «روح الجماعات» (مترجم) ص ٣٨ ـ ٥٣.
(٢) د. محمد ضياء الدين الريس. «النظريات السياسية الإسلامية». القاهرة، دار المعارف، ط ٤. ص ٣٠٠ وما بعدها.

عهودها، حيث ارتكست ولم يبق منها غير الاسم، فتحولت إلى مُلْكٍ عضوض.

والثاني: قول بعضهم إن الشورى ليست ملزمة للإمام، بل هي معلمة.

وبصدد الرد على النقطة الأولى نقول: إن الانحراف بالتطبيق عن الجادة ليس حجة على المبدأ، فإن الحق أن نعرف الرجال بالحق، لا أن نعرف الحق بالرجال. واذا انحرف هؤلاء المشككون عن جادة البحث العلمي، فليس ذلك بقادح في أصل المنهج. وإذا كانوا ينسبون الالتواءات في نظمهم إلى سوء التطبيق، فلا أقل من أن ينصفوا فيطبقوا قولهم هذا على واقع الحال في الإسلام، مبدأً وتطبيقاً. فلقد قامت في الإسلام نماذج تطبيقية رائدة في عهد الخلافة الراشدة، لا يكابر بها إلا مكابر.

أما بالنسبة للنقطة الثانية، وهي هل أن الشورى ملزمة أم معلمة، فقد أوسعنا مناقشة هذه النقطة بما لا يحسن اعادته.

وبهذا يثبت لنا زيف دعاوى هؤلاء وأضرابهم، وتبقى الحقيقة الناصعة تتكلم عن نفسها.

المبحث الخامس

العزل لافتقاد بعض الشروط

ليس كل الشروط بالتي يرتب افتقادها عزل الخليفة، فان منها ما هو من شروط الصحة ومنها ما هو من شروط الكمال، على خلاف بين المذاهب في تحديد ما هو من النوع الأول أو من النوع الثاني ـ كما رأينا ـ، أي أن منها ما يشترط ابتداء وبقاء، ومنها ما لا يؤثر زواله بقاء، وسنبين فيما يلي أثر افتقاد هذه الشروط على ولاية الخليفة بما يفضي إلى عزله.

١ ـ العزل بسبب الكفر:

الكفر لغة هو الستر والإخفاء، وسُمِّي الزارع كافراً من حيث إنه يخفي البذر في التراب، وعليه قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيثٍ أعْجبَ الكُفَّارَ نَباتُه﴾ [الحديد ٥٧/٢٠]. وسُميَّ كافرُ المعتقد كافراً، لأنه يخفي بذرة التوحيد في قلبه، قال تعالى: ﴿وإذْ أخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَني آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيتهُمْ وأشْهَدهُمْ عَلى أنْفُسِهِمْ ألسْتُ بِربِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدنَا﴾ [الأعراف ٧/١٧٢].

وقد أطلق الكفر في الشرع بإطلاقات مختلفة، فقد أطلق على المرتدين عن الإسلام، وعلى تاركي الصلاة، وعلى قتال المسلم للمسلم كما جاء في الحديث الشريف: «سِبَابُ المُسلمِ فُسُوقٌ وقِتالُهُ كُفرٌ»[1]. وعلى من ترك الحكم بما أنزل الله، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَمنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أنْزَلَ اللهُ فأولئِكَ هُمُ الكَافِرونَ﴾ [المائدة ٤٤/٥].

وحيث إن من هذه الإطلاقات ما يحتمل التأويل والتفسير، فإنَّنا سنخص

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» عن ابن مسعود، حديث صحيح (انظر «الجامع الصغير» للسيوطي ص ٣٠).

بالبحث الصورتين الأوليين ـ وهما الردة وترك الصلاة ـ لتضافر النصوص حول التكفير بهما، وقوة هذه الأدلة.

أ ـ الردة:

تعريفها: عُرِّفَت الردة بتعريفات مختلفة منها:

ما ذكره فقهاء الحنفية من أنها «إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد وجود الإيمان»[1]. فالرد عبارة عن الرجوع، وسميت الردة بذلك لما فيها من رجوع عن الإيمان.

وعَرَّفها المواق تعريف ابن عرفة للردة فقال: الردة كفر بعد إسلام تقرر[2].

وقريب من هذا الذي ذكره ابن عرفة المالكي ما ذكره شمس الدين بن قدامة المقدسي، حيث قال: «المرتد هو الذي يكفر بعد إسلامه»[3]. وهو ما أورده المحقق الحلي من الشيعة الإمامية[4].

وبالوقوف على هذه التعريفات نلمح أن تعريف الحنفية قاصر على الكفر القولي وهو منسجم مع نظرة الحنفية إلى الإيمان، فعندهم الإيمان هو التصديق بالقلب، ولما تعذر النفاذ إلى الباطن لمعرفة معتقد الشخص، فقد اقتضى الأمر أن يؤخذ بإقرار اللسان، حيث إن الإقرار على ما في الباطن.

---

(١) شيخ زادة: عبدالرحمن بن شيخ بن محمد بن سليمان، «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر»، الجزء الأول (المطبعة العثمانية) ص ٣٢٢.
والكاساني، «بدائع الصنائع»، الجزء السابع ص ١٣٤.

(٢) المواق: أبو عبدالله سيدي محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، «التاج والإكليل لمختصر خليل على هامش مواهب الجليل للحطّاب»، الجزء السادس (مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ) ص ٢٧٩.

(٣) ابن قدامة المقدسي: شمس الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن قدامة، «الشرح الكبير» (على هامش المغنى) الجزء العاشر (دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م) ص ٧٤.

(٤) المحقق الحلي، جعفر بن الحسن بن أبي زكريا يحيى بن الحسن الهذلي. «شرائع الإسلام في الفقه الإسلامي الجعفري». الجزء الثاني. (بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة). ص ٢٥٩.

وكان تعريف المواق من المالكية أشمل، فقد انتظم من الكفر ما كان بطريق القول أو الفعل، إلا أن من الأفعال المخالفة ما لا يسوغ التكفير، وإن سوغ الفسق.

ولم تحدد التعريفات الأخيرة كيفية الكفر ولا أداته، بل اطلقت التعبير على مداه، وتركت الباب مفتوحاً لمختلف التأويلات.

وأرى أنه يصعب وضع تعريف ضابط للردة، ولا يغني الإجمال عن التفصيل، وفي بسط الأحوال والقضايا مندوحة، ونحن نقطع بأن عدم التصديق بأركان الإيمان كفر، والحكم في ذلك على الظاهر، والله يتولى السرائر. أما أعمال الطاعات فمنها ما يورث تركه كفراً، ومنها ما يورث تركه فسقاً، وأخرى لا يترتب على تركها كفر أو فسق، فالأول كالصلاة في أصح الروايتين عند الحنابلة، والثاني كالصيام والحج وغير ذلك من الواجبات، والثالث: كترك النوافل، لا على وجه المداومة(1).

عقوبة المرتد:

لما كانت الردة بمثل تلك الخطورة على العقائد والأديان، فلا عجب أن كانت عقوبة المرتد متكافئة مع شدة جريمته، وهذه العقوبة ثلاثية الأبعاد:

١ ـ عقوبة أخروية تتمثل في تخليده في جهنم، والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهوَ كافرٌ، فأولئكَ حَبطتْ أعْمالهُمْ في الدُّنْيا والآخِرَةِ، وَأولئكَ أصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خَالدُونَ﴾ [البقرة ٢١٧/٢].

٢ ـ عزله إن كان من الحكام، ويدل على ذلك القرآن والسنة: فمن القرآن قوله تعالى: ﴿ياأيُّها الذينَ آمنُوا مَنْ يرتد مِنكُمْ عَنْ دِينهِ فَسَوفَ يَأتي اللهُ بِقومٍ يُحبُّهمْ ويُحبُّونهُ أذِلةٍ على المؤمنِينَ أعِزةٍ عَلَى الكَافِرينَ، يُجاهِدُونَ في سَبيلِ اللهِ ولا يَخَافُون لوْمةَ لائمٍ﴾ [المائدة ٥٤/٥]. يروي ابن كثير عن محمد بن

(1) ابن البنا، كتاب «الرد على المبتدعة». مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم (١٠٢) توحيد. الورقة٣٦. والقاضي أبو يعلى الفراء، كتاب «المعتمد في أصول الدين». الورقتان ٧٢، ٧٣.

وابن حزم. «الفصل في الملل والأهواء والنحل». الجزء الثالث. ص ١٥٤، ١٥٥.

كعب أنها نزلت في الولاة من قريش(1).

ومن السنة: ما رواه مسلم في «صحيحه»، قال: حدثنا أحمد بن عبدالرحمن بن وهب بن مسلم، حدثنا عن عبدالله بن وهب، حدثنا عمرو بن الحارث، حدثني بكير بن بسر بن سعيد بن جنادة بن أبي أمية، قال: «دخلنا على عبادة بن الصامت، وهو مريض، فقلنا: حدِّثْنَا أصلحك الله بحديث ينفع الله به سمعته من رسول الله ﷺ، فقال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»(2).

٢ ـ قتله للأدلة التالية:

قوله سبحانه وتعالى: ﴿تُقَاتِلونَهمْ أوْ يُسلمِونَ﴾ [الفتح ٤٨/١٦]. فقد قيل إن هذه الآية نزلت في المرتدين. وقوله ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينهُ فاقْتلوهُ»(3).

وقد اختلف القائلون بقتله في الإجابة عن هذا السؤال: هل تعمل التوبة في فسخ الحكم، أم أنه يقتل على أي حال؟ قولان في المسألة:

الأول: يقتل وإن أظهر التوبة، وعلى هذا مذهب الشيعة الإمامية وقد طَبَّقوا ذلك على من وِلدَ على الإسلام ثم ارتد بخلاف من أسلم عن كفر، ويروون في ذلك أن أبا جعفر عليه السلام سُئِلَ عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد ﷺ بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده(4) وعلى كل، فإن الردة لا تتأتى من الإمام المعصوم.

---

(١) «تفسير ابن كثير»، الجزء الثاني ص ٧٠.

(٢) «صحيح مسلم»، الجزءالثالث، كتاب الإمارة (باب وجوب طاعة الأمراء).

(٣) رواه البخاري عن ابن عباس.

(٤) الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن، «تهذيب الأحكام في شرح المقنعة» للشيخ المفيد رضوان الله عليه، الجزء العاشر (النجف: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م). تحقيق حسن الموسوي الخرسان ص ١٢٦. والمحقق الحلي، «شرائع الإسلام» الجزء الثاني ص ٣٥٩.

ومن القـائلين بذلـك من طبق هذا على من ارتـد إلى دين يستخفي به كالزندقة[1]، دون ما يظهره كاليهودية والنصرانية[2].

وذهب عبيد بن عمير وطاوس إلى القتل دون استتابة ودليل ذلك:

أ ـ قوله ﷺ: «مَنْ بَدلَ دِينهُ فَاقْتُلوهُ». وأيضاً فإن النبي ﷺ أهدر يوم الفتح دم عبدالله بن سعد بن أبي سرح، ودم قيس بن صبابة، ودم عبدالله بن خطل، وكانوا مرتدين ولم يستتبهم، بل قتل ذانك الرجلين، وتوقف ﷺ عن مبايعة ابن أبي سرح لعل بعض المسلمين يقتله، فعلم أن قتل المرتد جائز ما لم يسلم، وأنه لا يستتاب.

ب ـ قياس المرتدين على المشركين، فقد أمر الله سبحانه بقتال المشركين من غير استتابة. ويؤيد ذلك أن المرتد أغلظ كفراً من الكافر الأصلي، فإذا جاز قتل الأسير الحربي من غير استتابة، فقتل المرتد أولى[3].

والثاني: ما عليه الجمهور من أن المرتد يُستتاب أولاً، فإن تاب وإلَّا قتل، واختلفوا في حكم الاستتابة، هل هي واجبة أم مستحبة؟.

أ ـ ذهب مالك وأحمد والشافعي في المشهور عندهم إلى أنها واجبة.
ب ـ ومذهب أبي حنيفة في المشهور عنه أنها مستحبة[4].

وقد استدل القائلون بالاستتابة ـ وخاصة أصحاب الوجوب ـ بما يلي:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِّلذينَ كَفُروا إنْ يَنْتهُوا يُغْفرْ لهُمْ مَا قَدْ سَلفَ﴾. [الانفال ٨/٣٨] والمرتد من الذين كفروا، والأمر للوجوب، فعلم أن استتابته واجبة.
٢ ـ وأيضاً فإنَّ النبي ﷺ بعث بالتوبة إلى الحارث بن سويد ومن كان قد ارتد

---

(١) يعامل المذهب الحنفي الزنديق كالمرتد على حد سواء، وقال مالك: تقتل الزنادقة ولا يستتابون، وللشافعي قولان في المسألة.
انظر: «تفسير القرطبي»، الجزء الأول ص ١٧٤، ٨٥٥.
(٢) الشافعي، «الأم»، الجزء السادس ص ١٥٥، ١٥٦.
(٣) السرخسي: أبو بكر محمد بن أبي سهل، «المبسوط»، الجزء الأول (مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٤هـ) ص ٩٨.
(٤) الكاساني، «بدائع الصنائع»، الجزء السابع ص ١٣٤.

معه إلى مكة، بعد أن كانت نزلت فيهم آية التوبة، فتكون الاستتابة مشروعة، ثم إن هذا الفعل منه خرج امتثالاً للأمر بالدعوة إلى الإسلام والإبلاغ لدينه، فيكون واجباً.

٣ ـ وقد قام إجماع الصحابة على ذلكم، يروى أن رجلاً قَدِمَ على عمر بن الخطاب من قِبَلِ أبي موسى الأشعري، فسأله عن الناس فأخبره، ثم قال: هل من مغربة خبر؟ قال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه، قال: فما فعلتم به؟ قال: قربناه فضربنا عنقه، قال عمر: فهلا حبستموه ثلاثا، وأطعمتموه كل يوم رغيفاً، واستتبتموه لعله يتوب ويرجع إلى أمر الله؟ اللهم إني لم أحضر ولم آمر، ولم أرض إذ بلغني[1]. وهذا يدل على أن الاستتابة واجبة. واختلفوا في مدة الاستتابة.

ففي إحدى الروايتين عن الشافعي قال: يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وقال بعضهم ساعة واحدة، والمشهور هو ثلاثة أيام، لأنها مدة ضربت لإبداء العذر، وقد أخَّر الله قوم صالح ذلك القدر لعلهم أن يتوبوا فيه[2].

وقال آخرون: يستتاب شهراً، وقال الحسن: يستتاب مائة مرة، وقال الثوري: يؤجل ما رُجِيَتْ توبته، وهذا معنى قول النخعي[3].

ويكون قتله بضرب عنقه بالسيف، ومن ثم فإنه يمتنع القتل بالهيئة كالخنق والسلخ والتكسير، وما إلى ذلك، قالوا: وأول من أحدث القتل بالهيئة السلطان الظاهر بيبرس في زمانه، فالإثم عليه إلى يوم القيامة[4].

---

(١) ابن تيمية، كتاب «الصارم المسلول على شاتم الرسول» (بيروت: دار الجليل ١٩٧٥). ص ٣١٨ ـ ٣٢١.

(٢) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»، الجزء الرابع ص ٢٧٨.

(٣) ابن تيمية، المرجع السابق ص ٣١٨، «وتفسير القرطبي»، الجزء الأول ص ٨٥٥.
والشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي، «المهذب في فقه الإمام الشافعي».
الجزء الثاني (عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر) ص ٢٢٢، وابن حزم، «المحلى» الجزء ١١ ص ١٨٨، ١٨٩.

(٤) «حاشية الباجوري»، الجزء الثاني ص ٢٥٨.

ولا يمتنع في نظرنا قتله بإطلاق النار عليه بآلات السلاح العصرية، فإن من شأن ذلك إزهاق روحه دون تعذيب طويل، فقد قال ﷺ وسلم: «إنَّ اللهَ كَتَبَ الإِحْسانَ عَلى كُلِّ شَيءٍ، فإذَا قَتَلتُمْ فَأَحسِنُوا القِتلَةَ».

ويفرق في هذا المقام بين المرتد والكافر من وجوه:

١ - إن توبة المرتد أقرب، لأن المطلوب منه إعادة الإسلام، والمطلوب من الكافر ابتداؤه. والإعادة أسهل من الابتداء، فإذا أسقط عنا استتابة الكافر لصعوبتها، لم يلزم سقوط استتابة المرتد.

٢ - إن المرتد يجب قتله عيناً وإن لم يكن من أهل القتال، والكافر لا يجوز أن يقتل، إلا أن يكون من أهل القتال، ويجوز استبقاؤه بالأمان والهُدنة والذِّمة والفِدَاء والمَنّ.

٣ - إن الكافر الأصيل قد بلغته الدعوة، وهي استتابة عامة من كل كفر، أما المرتد فإنَّما نستتيبه من التبديل وترك الدين الذي كان عليه(١).

وقد لاح لفريق آخر من الباحثين أن القتل غير لازم بالنسبة للمرتد اذا لم يتب، على خلاف في المنازع الفقهية بين هؤلاء.

ذهب الدكتور عبدالحميد متولي إلى عدم الاعتداد بحجية الحديثين المتقدمين الواردين بخصوص عقوبة المرتد، بدعوى أنهما حديثا آحاد، وحديث الآحاد ليس حجة عنده في المسائل الدستورية، «ومن الأمور البدهية أن المسائل أو الجرائم التي يطالب فيها بحكم الإعدام، ليست أقل خطورة من المسائل ذات الصبغة الدستورية» وحتى على افتراض كون هذين الحديثين ذوي صيغة يقينية، فإنه ليس واضحاً ما اذا كانت عقوبة الإعدام هنا حَدِّيَّةً أم تعزيريَّة. كما أنه غير واضح كذلك ما إذا كان هذا التشريع قد جاء به الرسول ﷺ باعتباره رسولا، أم باعتبار ما له من الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين.

ويرى الدكتور متولي كذلك أنه لم يرد نص قرآني من قريب أو بعيد بخصوص هذه العقوبة(٢).

---

(١) ابن تيمية، المرجع السابق ص ٣٢١، ٣٢٢.

(٢) عبدالحميد متولي، «مبادىء نظام الحكم في الإسلام»، ص ٧٥٠ - ٧٥٣.

وللرد عليه نقول: أما بالنسبة لصلاحية أحاديث الآحاد للاحتجاج بها في مواطن الأحكام الدستورية، فقد تقدم الرد عليه فيما سبق.

وعن قوله إن عقوبة الإعدام غير واضحة فيما إذا كانت حدية أم تعزيرية، نجيب بأن من الفقهاء من اعتبر هذه العقوبة حدية، ومنهم فقهاء الحنفية والشافعية[1].

وعما إذا كان الرسول ﷺ قرر هذه العقوبة باعتباره نبياً أو رئيساً، نقول: إن جسامة العقوبة من جسامة الجريمة التي تمس الإسلام في صميمه، فكيف إذا كانت هذه الجريمة من رئيس الدولة المسؤول عن الدفاع عن العقيدة الإسلامية؟ وإذا كانت المسألة بمثل هذه الخطورة فإن الذي يستبين لنا أنها شرع محكم خارج عن الاجتهاد.

ب ـ ترك إقامة الصلاة:

يطلق تعبير «إقامة الصلاة» فيراد به أحد المعاني التالية:

١ ـ تمام فعلها على الوجه المأمور به، رُويَ عن ابن عباس ومجاهد.
٢ـ المحافظة على مواقيتها ووضوئها وسجودها، قاله قتادة ومقاتل.
٣ ـ إدامتها، والعرب تقول في الشيء الراتب: قائم، وفلان يقيم أرزاق الجند قاله ابن كيسان[2].

عقوبة تارك الصلاة:

تتراوح عقوبة تارك الصلاة بين التعذيب الأخروي، والعزل بالنسبة للحكام، ثم القتل أو التعزير تبعاً لخلاف المذاهب في ذلك:

١ ـ أمَّا بالنسبة للعقوبة الأخروية: ـ ففيها يَرد قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ في سَقَرَ،

(١) انظر قول الشافعي في كتابه «الأم» الجزء السادس: «والقتل على الردة حد ليس للإمام أن يعطله، ولا يجوز لأحد إلا من فرضت طاعته أن يفرق بين الحدود». ص ١٥٦.
(٢) ابن الجوزي: أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، «زاد المسير في علم التفسير» الجزء الأول (المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م) ص ٢٥.

قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمصلِّينَ﴾ [المدثر ٤٢، ٤٣/ ٧٤].

٢ ـ وبالنسبة للعزل: أورد مسلم في «صحيحه» قال: حدثنا هداب بن خالد الأزدي، حدثنا همام بن يحيى، حدثنا قتادة عن الحسن، عن ضبة بن محصن، عن أم مسلمة، أن رسول الله ﷺ قال: «سَتَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وتُنكِرُونَ، فَمَنْ عَرفَ بَرِىءَ، وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ، وَلكِنْ مَنْ رَضِيَ وتَابَعَ» قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لاَ، مَا صَلُّوا».

وهنالك رواية أخرى عن عوف بن مالك، عن رسول الله ﷺ، قال: «خيارُ أئمتِكُمُ الـذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيحِبُّونَكُمْ، ويُصَلُّونَ عَليكُمْ وتُصلونَ عَليْهم، وشِرارُ أئمتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُم ويُبغِضُونَكُم، وتَلعنُونهُم ويَلعنُونكُم». قيل: يا رسول الله! أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: «لا ما أقامُوا فيكُمُ الصَّلاةَ»[١]. ومن هنا قال القاضي عياض: أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها[٢].

٣ ـ القتل أو التعزير:

اختلف فقهاؤنا في حكم تارك الصلاة تكاسلاً لا جحوداً وكفراً (إذ أن تاركها كفراً بها كافرٌ بالإجماع). ولهم في ذلك مذهبان:

أ ـ المذهب الأول: (أصحاب التعزير):

ومن القـائلين بالتعزير فقهاء الحنفية، وبه أخذ ابن حزم الظاهري الذي أفتى بجلده لوقت كل صلاة عشرة أسواط، إذ لم يثبت عنده أن الرسول ﷺ عزر بأكثر من ذلك، ولا يرفع عنه الضرب أصلاً حتى يخرج وقت الصلاة وتدخل أخرى، فيضرب ليصلي التي دخل وقتها، وهكذا أبداً إلى نصف الليل، حتى يصلي أو يموت غير مقصود إلى قتله[٣].

---

(١) «صحيح مسلم»، الجزء الثالث، كتاب الامارة ص ١٤٨٠، ١٤٨١.

(٢) الشـرواني: عبـدالحميد، حاشيتـه على «تحفـة المحتاج بشرح المنهاج» لابن حجر الهيثمي، الجزء التاسع (دار صادر) ص ٧٥.

(٣) ابن حزم، «المحلى» ج١١ (إدارة الطباعة المنيرية بمصر، ١٣٥٢هـ) ص ٣٧٩، ٣٨٠.

ومما استدل به هؤلاء:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أنْ يُشرَكَ بِهِ، ويَغْفِرُ مَا دُون ذلِكَ لِمَنْ يشاءُ﴾. [النساء ٤٨ / ٤]، [النساء ١١٦ / ٤].

٢ ـ قوله ﷺ: «من قالَ لا إله إلاَّ الله مُخْلِصاً دخَلَ الجَنة»(٢) واستدلوا على أنه لا يقتل بقوله ﷺ: «لا يَحِلُّ دَمُ امْرِىءٍ مُسْلم إلاَّ بإحْدَى ثَلاثٍ: كُفْر بَعْدَ إيمانٍ، أو زناً بعد إحْصانٍ، أو قَتْل نَفْسٍ».

ب ـ المذهب الثاني (أنصار القتل):

واختلف هؤلاء في موجب القتل، هل هو الكفر أم الحد؟ مع أنهم رتَّبوا القتل على عدم التوبة:

١ ـ أمـا أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وعبدالله بن المبارك، فقالوا: إنه كافر، وقتله يكون لقاء كفره، وهذا ما أخذ به أبو عبدالله بن بطة(٣). وفقهاء الإمامية(٤).

٢ ـ وأما مالك والشافعي فقالوا: يقتل حَدّاً.

١ ـ واستدل القائلون بكفره بأمرين:

أ ـ قوله ﷺ: «لَيْسَ بَيْنَ العَبدِ والشِّرك إلاَّ تَرْكُ الصَّلاةِ، فإذا تَركَهَا فَقدْ أشْركَ»(١).

وقوله: «العَهْدُ الذَّي بَيْنَنا وَبينهُم الصَّلاةُ، فَمنْ تركَها فَقدْ كَفَرَ»(٢).

ب ـ القياس على كلمة التوحيد.

واستدلوا على أنه يقتل لكفره بالأدلة التالية:

---

(١) رواه البزار عن أبي سعيد. حديث صحيح.

(٢) ابن بطة: أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن محمد بن حمدان، كتاب «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقة المذمومة»، الجزء الخامس (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق (رقم ٦٦ توحيد) الأوراق ٤١ ـ ٤٤.

(٣) النجفي، محمد حسن. «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام». الجزء ١٣، النجف، دار الكتب الإسلامية، ط ٦، ١٣٨٢هـ. ص ١٣٢، ١٣٣.

(٤) رواه ابن ماجة عن أنس، حديث صحيح.

(٥) رواه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان والحاكم عن بريدة. حديث صحيح.

أ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وأَقَامُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبيلَهُمْ﴾ [التوبة ٥/٩]، فقد وردت في أعقاب قوله تعالى: ﴿فإذَا انْسلخَ الأشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُموهُمْ، وخُذوهُم واحْصُروهم واقْعُدوا لهُمْ كُلَّ مرصدٍ، فانْ تَابُوا... ﴾. وهكذا فإنهم إذا لم يقيموا الصلاة وجب قتلهم.

ب ـ قوله ﷺ: «أُمِرْتُ أنْ أُقاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهدُوا أنْ لا إله إلَّا الله وأنِّي رَسُولُ الله، فإذا قَالُوها عَصمُوا مني دِماءهُم وأموَالهُم إلا بِحقِّها وحِسابُهُم عَلى الله»(١).

ووجـه الـدلالة أنه وقف العصمة على مجموع الشهادتين وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فلا تحصل العصمة إلا بمجموعها.

وقـد انتقد ابن دقيق العيد الاستدلال بهذا الحديث على هذه المسألة، فالحديث ينص على المقاتلة حتى يتم المطلوب، ولا يلزم من إباحة المقاتلة على الصلاة، إذا قوتل عليها، إباحة القتل عليها من الممتنع عن فعلها إذا لم يقاتل، ولا إشكال بأنَّ قوماً لو تركوا الصلاة ونصبوا القتال عليها أنهم يقاتلون، إنما الخلاف فيما إذا تركها إنسـان من غير نصب قتال، هل يقتل أم لا؟ فتأمل الفرق بين المقاتلة على الصلاة والقتل عليها(٢).

وبمثل ذلك رد ابن حزم، حيث قال: ولسنا معهم في مسألة القتال، وإنما نحن معهم في مسألة القتل صبراً، وليس كل من جاز قتله، إذا قدر عليه، قتل. قال الله تعالى: ﴿وإن طَائِفتَانِ مِنَ المُؤمنينَ اقْتَتلُوا فأصلِحُوا بَينهُمَا﴾ إلى قوله تعالى ﴿المقسطين﴾. فأمر الله تعالى بقتال البغاة من المؤمنين إلى أن يفيئوا ثم حرم قتلهم إذا فاؤوا(٣).

٢ ـ أما الذين قالوا إنه يقتل حداً، فلا مستند لهم إلا قياس شبه ضعيف، وهو تشبيه الصلاة بالقتل في كون الصلاة رأس المأمورات، والقتل رأس المنهيات.

---

(١) رواه الشيخان عن أبي هريرة. حديث صحيح، وهو متواتر.

(٢) ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح، «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، الجزء الرابع (إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، ١٣٤٢هـ) ص ٨٥، ٨٦.

(٣) ابن حزم، «المحلى» الجزء ١١ ص ٣٧٨.

وإذا كان لنا أن نعقب على ما تقدم من آراء، فلنا بهذا الصدد الملحوظتان التاليتان:

أولاهما: نسير فيها مع ما ذكره ابن رشد، حيث قال بخصوص من ذهب إلى التكفير: التكفير إنما ينطلق بالحقيقة على التكذيب، وتارك الصلاة معلوم أنه ليس بمكذب إلا أن يتركها معتقداً لكفرها، وهكذا فنحن بين أمرين:

أما إن أردنا أن نفهم من الحديث الكفر الحقيقي، فيجب علينا أن نتأول أنه أراد عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة معتقداً لتركها فقد كفر، وأما أن يحمل اسم الكفر، على غير موضوعه الأول، وذلك على أحد معنيين.

إما على أن حكمه حكم الكافر في كافة أحكامه، وهذا لا يجب المصير إليه إلا بدليل، لأنه حكم لم يثبت بعد في الشرع من طريق يجب المصير إليه.

وإما على أن أفعاله أفعال كافر على جهة التغليظ والردع له، أي أن فاعل هذا يشبه الكافر في الأفعال، إذ كان الكافر لا يصلّي، كما قال عليه الصلاة والسلام: «لا يَزْني الزَّاني حِينَ يَزْني وَهُوَ مُؤمنٌ». ولذلك صار هذا الحديث مضاهياً لقول من يكفر بالذنوب، وهذا ما يرجحه ابن رشد[1].

وبعيد في نظرنا ـ على ما حكى ابن رشد ـ أن نقول بأنه كافر حقيقة، لكن نُكوصَ هذا عن الصلاة، وهي عمود الدين، لا يزكي منه قوله بالشهادتين اللتين هما أساس الإسلام، وهو بالتالي مستحق لأقصى عقوبة، لما بدر منه من تقصير في القيام بأهم عبادة في الإسلام اختصت بأنها فُرِضَت في السماء على حالها المعروف، من دون سائر العبادات، واعتبر الشارع مجرد التأخر عن أدائها جماعة مخالفة كبيرة، فقد قال ﷺ: «لَقَدْ هَمَمتُ أنْ آمُرَ رَجُلاً يُصَلِّي بالنَّاسِ، ثُمَّ أُحرِّق عَلى رِجَالٍ يَتخلَّفُونَ عَن الجُمعةِ بُيوتَهُمْ»[2] كما وردت أحاديث أخرى

(١) ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، الجزء الأول (مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥٠م) ص ٩٠، ٩١.

راجع فيما تقدم كذلك: «صحيح مسلم بشرح النووي»، الجزء الثاني (المطبعة العصرية ومكتبتها) ص ٧٠، ٧١.

(٢) رواه مسلم وأحمد عن ابن مسعود، ورواه البخاري في «صحيحه»، الجزء الثالث =

كثيرة تزجر المتخلفين عن الصلاةَ على أي حال[1].

والثانية: إن القتل المترتب على التقاعس والتكاسل ليس إلا مسألة فرضية، فقد ذكر الشيخ تقي الدين بهذا الصدد قوله: قد فرض متأخرو الفقهاء مسألة يمتنع وقوعها، وهي أن الرجل إذا كان مقراً بوجوب الصلاة فدعي إليها ثلاثا، وامتنع مع تهديده بالقتل ولم يصل حتى قتل: هل يموت كافرا أو فاسقاً؟ على قولين. قال: وهذا الفرض باطل، إذ يمتنع أن يقتنع بأن الله فرضها ولا يفعلها، ويصبر على القتل، هذا لا يفعله أحد قط.

ويعلق المرداوي على ذلك قائلاً: والعقل يشهد بما قال، ويقطع به، وهو عين الصواب الذي لا شك فيه، وأنه لا يقتل إلا كافراً[2].

ونحن نميل إلى ما ذكره هذان الفقيهان الكبيران من الحنابلة، فمن ذا الذي يرضى لنفسه عقوبة القتل لمجرد تقاعسه عن أداء واجب؟.

٢ ـ زوال العقل:

ليس مطلق زوال العقل مانعاً من استدامة الإمامة، فزوال العقل قد يكون على صورتين:

إحداهما: أن يكون ذلك عارضاً مرجو الزوال، كالإغماء، فهذا لا يضير ولا يؤثر في عقد الإمامة ابتداء وانتهاء فقد أغمي على الرسول عليه الصلاة والسلام.

والثانية: أن يكون لازماً لا يرجى زواله، كالجنون والخبل، وقد فصَّل الماوردي الكلام فيه على النحو التالي:

= ص ١٥٢ بلفظ مختلف بعض الشيء.

(١) راجع هذه الأحاديث في المنذري: عبدالعظيم بن عبدالقوي، «الترغيب والترهيب»، الجزء الأول (مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م) ص ٣٧٨ ـ ٣٩٦.

(٢) المرداوي: «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل»، الجزء الأول (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م). ص ٤٠٥.

١ ـ أن يكـون ذلـك مطبقاً دائماً لا يتخلله إفاقة، فهذا مانع من عقد الإمامة ابتداء، وإذا طرأ بعد العقد فإنه يبطلها.
٢ ـ أن يتخلله إفاقة يعود بها إلى حال السلامة، فينظر:

أ ـ إن كان زمن الخبل أكثر من زمان الإفاقة، فهو كالمستديم، يمنع من عقد الإمامة واستدامها، ويخرج من الإمامة بحدوثه.
ب ـ وإن كان زمان الإفاقة أكثر من زمان الخبل، فإنه يمنع من عقد الإمامة، واختلف في منعه من استدامتها، فقيل: يمنع من استدامتها كما يمنع من ابتدائها، لأن في استدامته إخلالاً بالنظر المستحق فيه، وقيل: لا يمنع من استدامة الإمامة، وإن منع من عقدها في الابتداء، لأنه يراعي في ابتدائها سلامة كاملة، وفي الخروج منها نقص كامل[1].

والذي أراه أن مصلحة المسلمين تحتم ترجيح النظر الأول، فلا يقبل أن توضع مقادير الأمة في يد رجل تنتابه لوثات عقلية من أي قبيل، تعتاده بين فترة وأخـرى، ولا بد في هذه الحـالـة من استصـدار حكم بعـزله. ومن الشواهد التاريخية في هذا المقام، ما كان من أمر السلطان عبدالعزيز (١٨٦١ ـ ١٨٧٦) من سلاطين الـدولة العثمانية، فقد كان مختل الشعور، على غير دراية كافية بتسيير أمـور الـدولة، وقد أصدر العلماء فتوى بحقه جاء فيها: «إذا كان أمير المؤمنين مختـل الشعـور، وليس له إلمام في الأمور السياسية، وما برح ينفق الأمـوال الأميرية في مصـارفه النفسانية في درجة لا طاقة للملك والملة على تحملهـا، وقد أخل بالأمور الدينية والدنيوية، وشوشها وخرب الملك والملة، وكان بقاؤه مُضِرّاً بها، فيصح خلعه». ثم تولى الأمر بعده السلطان مراد، وكان مريضاً بالصرع، وسريعاً ما اشتد به المرض واختلت أعصابه، فاستصدر رجال الدولة فتوى جديدة بخلعه[2].

أما إذا كان الجنون مطبقا، وطرأ على الإمام، فلا أرى هنالك ما يوجب

---

(١) الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص ١٧، ١٨ وأبو يعلى، «الأحكام السلطانية» ص ٥.
ـ وابن حجر الهيتمي، «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»، الجزء التاسع ص ٧٦.
(٢) د. طعيمة الجرف، «نظرية الدولة» (مكتبة القاهرة الحديثة، ط ٤، ١٩٧٣) ص ٣٧٣.

استفتاء أهل الحل والعقد، أو استصدار فتوى من العلماء لخلعه، فإن العقد يفسخ من ذاته. وكيف يبقى في الإمامة وقد رفع الشرع عنه التكليف؟ فقد قال ﷺ: «رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثةٍ: عَنِ المَجْنونِ المْغلوبِ عَلى عَقْلِهِ حتَّى يَبرأ، وَعَنِ النَّائم حتَّى يَستيقِظَ، وعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحتلِمَ»[1].

وبناء على ما تقدم، فإنه إذا جُنَّ الإمام فبايعوا غيره، لم تعد ولايته، بل يبقى الثاني على ولايته لأن مبايعته صحيحة، فلا يجوز أن يبطل بأمر يحدث في غيره، ولو استخلف خليفة ثم جن بعد استخلافه، انتقلت الخلافة إلى خليفته، لأنه إذا استخلف ثم مات انتقلت الخلافة إلى الميت، ففي الجنون أولى، ولو أفاق بعد ذلك لم ينعزل خليفته ولم يعد هو إلى الخلافة، لأنه لو جن ثم أفاق لم تعد الإمامة إليه إلا بمبايعة ثانية هكذا صرح النووي[2].

٣ ـ ذهاب الحواس والأعضاء:

اتباعاً لحديثنا في شرط السلامة العقلية، نعرج على موضوع السلامة البدنية، بحكم ما بينهما من صلة وارتباط.

ونبادر أولاً بالقول: إن الأمراض والعلل لا تعتبر قادحة في الإمامة، ما لم تبلغ حد الزمانة، فأمر كهذا يفضي إلى العجز الذي يحول دون تدبير الأمور.

وقد كان للفقهاء بحث تفصيلي في أثر ذهاب الحواس والأعضاء على استمرار ولاية الإمام، نعرضه على النحو التالي:

أ ـ ذهاب الحواس:

يختلف الحكم ههنا باختلاف الخلل الذي طرأ على الحواس:

١ ـ فإذا استهدف هذا الخلل البصر، فإنه يتخذ ثلاث صور:

الأولى: العمى، وهو ذو تأثير قوي على ولاية الخليفة، حيث يمنع من

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن علي وعمر.

(٢) القلقشندي، «مآثر الإنافة»، الجزء الأول ص ٦٧.

ـ والقاضي أبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين»، الورقة ٩٧.

انعقادها ابتداء، وإذا حدث بعد البيعة، فإنه يمنع من استدامتها، وحيث إن العمى يبطل ولاية القضاء، كما يمنع من جواز الشهادة، فأولى أن يمنع من صحة الإمامة.

والثانية: العشى، بأن لا يبصر عند دخول الليل، وهذا لا يؤثر ابتداء ولا انتهداء.

والثالثة: ضعف البصر، فإن كان يستطيع معه معرفة الأشخاص إذا رآها لم يمنع من الإمامة ابتداء وانتهاء، وإن كان يدركها ولا يعرفها فإنه يمنع في الحالين.

٢ - وإذا استهدف الشم والذوق، فإنه لا يؤثر سلباً على استدامة الإمامة، ذلك أن التأثير في هذه الحالة ينحصر في اللذة دون الرأي والعمل.

٣ - واذا اشتمل السمع والنطق، فله حالتان:

الأولى: أن يكون بشكل تمتمة في اللسان، أو ثقل في السمع، فهذا لا يمنع من الاستدامة، واختلف في منعهما من عقد الإمامة ابتداء على قولين:

- ذهب بعضهم إلى المنع، بدعوى أن ذلك نقص يخرج به الخليفة عن حال الكمال.

- وذهب الأخرون إلى أنه لا يمنع، فهذا نبي الله موسى عليه الصلاة والسلام لم تمنعه عقدة لسانه عن النبوة، فمن باب أولى ينبغي أن لا تمنع من الإمامة، قال تعالى على لسان موسى: ﴿واحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَولي﴾ [طه ٢٧، ٢٨ / ٢٠]، وهذا ما نُرجّحُه.

والثانية أن يكون بشكل خرس أو صمم، فمتفق على أنهما يمنعان من عقد الإمامة ابتداء، لأن كمال الأوصاف مفقود بوجودهما.

واختلف في الخروج بهما من الإمامة على ثلاثة أقوال:

أ - يخرج منهما، كما يخرج بذهاب البصر، لتأثيرهما في الرأي والعمل.

ب - لا يخرج بهما، لقيام الإشارة مقامهما، فلم يخرج منها الاَّ بنقص كامل.

جـ - إن كان يحسن الكتابة لم يخرج بهما من الإمامة، وإن كان لا يحسنها خرج من الإمامة لأنَّ الكتابة مفهومة والإشارة موهومة.

وقد صحح الماوردي الرأي الأول، ولم يذكر الرافعي والنووي غيره.

والـذي أراه أن هذا يصـح بالنسبـة للخـرس خاصة، وذلك لأنَّ تعويضه بالكتابة أو الإشارة أمر غير عملي، ولا يشكل ذلك بديلاً مناسباً، أما بالنسبة للسمع فإن من الممكن تلافي الصمم بفضل المخترعات الحديثة[1]، وهكذا فإذا أمكن التـلافي فإنه ينبغي أن يصار إليه، فهذا أقل مؤنة وأدعى إلى عدم التفرق والهياج والاختلاف.

ب ـ ذهاب الأعضاء:

وله صور أربع:

١ ـ ما لا يمنع من صحة الإمامة في عقد ولا استدامة، وهو ما يؤثر فقده في رأي ولا عمل، كقطع الذكر وكقطع الأذنين، ويستشهد الماوردي على ذلك بقوله تعـالى في شأن يحيى بن زكـريا عليه السـلام: ﴿وسيدا وحصـورا ونبيـاً من الصالحين﴾ (آل عمران ٣١٣٩) ويذكر أن للفظ «الحصور» معنيين:

أولهما: أنه العنين الذي لا يقدر على إتيان النساء، قاله ابن مسعود وابن عباس.

وثـانيهما: أنه من لم يكن له ذكر يغشى به النساء، أو كان كالنواة، قاله سعيد بن المسيب.

وهكذا، فإنه على أي من المعنيين لم يمنع ذلك من نبوته، فأولى أن لا يمنع ذلك من الإمامة.

والذي أراه أن أيّاً من التفسيرين غير سليم، فليس في أيهما ما يوحي بفضل ومزية لهذا النبي الكريم، فالرجل لا يمتدح بكونه عِنيناً أو ليس له ذكر، فلربما كان هذا أدعى إلى المذمة وأقرب، وهذا لا يليق بالأنبياء، وعليه، فإن الصحيح ـ في نظرنـا ـ ما رواه ابن مسعـود كذلـك، وابن عباس، وابن جبير، وقتادة، وعطاء، وأبو الشعثاء، والحسن، والسدي، وابن زيد، حيث قالوا: هو الذي يكُفُّ عن النساء ولا يقربهن مع القدرة، ووجه الصحة في هذا راجع إلى اعتبارين:

---

(١) راجع في المعنى نفسه رأياً مماثلاً للدكتور فؤاد النادي. المرجع السابق ص ١٠٢٦.

الأول: أنه مدح وثناء عليه، والثناء إنما يكون عن الفعل المكتسب دون الجبلة في الغالب.

والثاني: أن فَعُولاً في اللغة من صيغ الفاعلين، كما قال:

ضَرُوبٌ بِنصـلِ السَّيفِ سوق سمـانهـا إذا عدمـوا زاداً فإنـك عاقـرُ[1]

٢ ـ ما يمنـع من العقـد والاستـدامـة لتحقق العجز وعدم القدرة على العمل والنهوض، وذلك كفقد اليدين والرجلين.

٣ ـ ما يمنـع من العقد لعجزه عن كمال التصرف، كذهاب إحدى اليدين أو الرجلين، واختلف في منعه من الاستدامة على قولين:

أحدهما: يخرج من الإمامة لأنه عجز يمنع من ابتدائها، فمنع من استدامتها.

وثانيهما: لا يخرج، لأن المعتبر في عقدها كمال السلامة، وفي الخروج منها كمال النقص.

٤ ـ ما لا يمنع من الاستدامة، كذهاب إحدى العينين أو جدع الأنف، واختلف في منعه من عقدها على قولين:

أولهما: لا يمنع من ذلك، لعدم تأثيره في حقوق الإمامة.

وثانيهما: يمنع من عقدها، وتكون السلامة منه شرطاً معتبراً، ليسلم ولاة الملة من شين يعاب أو نقص يزدرى، فتقلُّ به الهيبة، وفي قلتها نفور من الطاعة[2].

وبعد هذا العرض المفصل لمختلف أحوال السلامة البدنية أقول: إن هذا التفصيل يرسم لنا مؤشرين، ويعكس لنا حالين:

---

(١) «تفسير القرطبي»، الجزء الثاني (دار الشعب) ص ١٣٢٠.

(٢) راجع: الماوردي، المرجع السابق ص ١٨، ١٩.

ـ أبو يعلى، المرجع السابق ص ٥، ٦.

ـ والقلقشندي، المرجع السابق ص ٦٧ ـ ٧٠.

ـ والجويني، «غياث الأمم»، ص ٦٥، ٦٦.

أما أولهما: فهو إيجابي يدل على مدى اهتمام الفقهاء بالحالة الصحية للإمام.

والثاني: وهو سلبي يبين لنا نافذة تنفس فيها بعض الفقهاء، فراحوا يستقصون الأحوال في هذا المجال، لما امتنع عليهم الولوج في باب المسائل الرئيسية ذات الشأن العميق مما يتصل بواقع الخلافة الإسلامية، حيث تبدل الحال، واذا تم لبعضهم الولوج فقد كانت تتعثر خطاه.

٤ ـ افتقاد الكفاية:

بيَّنّا أن أبرز معاني الكفاية هو القدرة على تصريف الأمور، وأن يكون الخليفة ذا رأي وتدبير، ولكن ظروفا قد تجد وتجبه الخليفة، فتغل يديه عن التصرف بالشكل الذي يريد، ويكون ذلك في صورتين: الحجر والقهر (أو الأسر).

ولما كان حديثنا في هذا الفصل مقتصراً على الطرق السلمية في انتهاء ولاية الخليفة، لذلك فإنّنا سنرجىء الحديث في الأسر إلى فصل قادم، ونكتفي الآن ببيان أثر الحجر على ولاية الخليفة القائم.

الحجر:

يُعَرَّفُ الحجرُ بأنه المنع مطلقاً، أمَّا شرعاً ففيه خلاف الفقهاء. فمنهم من عرَّفه بأنه «منع نفاذ تصرف قولي»[1]، وهم فقهاء الحنفية، لأن الحجر في الحكميات دون الحسيات، ونفوذ القول حكمي ونفوذ الفعل حسي لا يمكن رده إذا وقع، فلا يتصور الحجر عنه. وقد استشكل في هذا بما روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه كان لا يجري الحجر إلا على ثلاثة: المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس، وأجيب بأن ليس المراد منه حقيقة الحجر الشرعي، وإنما أراد به المعنى الحسي، أي يمنع هؤلاء الثلاثة عن عملهم حساً، لأن المنع عن ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا من باب الحجر، فلا يلزمه التناقض[2].

---

(١) شيخ زادة، «مجمع الأنهر شرح ملتقى الابحر»، الجزء الثاني ص ٥٦٤.

(٢) الكاساني، «بدائع الصنائع»، الجزء السابع، ص ١٦٩.

وعرفه صاحب الذخيرة من المالكية بأنه «المنع من التصرف». وهذا التعريف يحتمل التصرف القولي والفعلي على حد سواء، حيث أطلقت العبارة.

وقال في التوضيح: منع المالك التصرف في ماله لمنفعة نفسه أو غيره.

وقال ابن عرفه: صفة حكمية توجب منع موصوفها من نفوذ تصرفه في الزائد على قوته أو تبرعه بماله[1].

وهذان التعريفان الأخيران ذوا صلة بالتصرفات الفعلية، ولكنهما خاصّان بالقضايا المالية الشخصية، حيث يمنع الشخص بموجبه من التصرف في ماله وفقاً للتعريف الأول، ومن الزائد على حاجته اليومية وفقا للتعريف الثاني.

والذي نعنيه من الحجر في موضوعنا هذا هو ما ذكره القاضيان الماوردي وأبويعلى في كلامهما عن أسباب انتهاء ولاية الخليفة، فعرفا الحجر بأنه «أن يستولي عليه من أعوانه من يستبدُّ بتنفيذ الأمور، من غير تظاهر بمعصية، ولا مجاهرة بمشاقة»[2].

وعليه، فإنَّ القائم بالأعمال حقيقة هو هذا المستبد بالأمور، ويظهر من التعريف أن هذا المستولي يحاول أن يغطي أفعاله هذه بستار من الشرعية، حيث إنه لا يظاهر بمعصية، ولا يجاهر بمشاقة، فتصدر الأحكام والقرارات والتصرفات باسم الخليفة المحجور عليه.

وقد اختلف في مدى تأثير الحجر على ولاية الخليفة المحجور عليه كما يلي:

١ ـ أما الماوردي وأبويعلى وابن خلدون والقاضي عبدالجبار المعتزلي، فقد قالوا بأنه لا يمنع ذلك من إمامته، ولا يقدح في صحة ولايته، وقد استدلوا على

---

(١) راجع هذه التعريفات في: الحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي المالكي، «مواهب الجليل لشرح أبي الضياء سيدي خليل»، الجزء الخامس (مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ) ص ٥٧.

(٢) الماوردي، «الأحكام السلطانية». ص ١٩.
والقاضي أبو يعلى: «الأحكام السلطانية». ص ٦.

ذلك بالآتي:

أ ـ إنَّ الإمامة في باب التصرف كالإمارة فاذا صحَّ في الأمير ما يمنعه من التصرف ولا يخرجه من كونه أميراً، فكذلك القول في الإمام. ومتى قيل في الأمير إنه يستند إلى الإمام، فالإمام أيضاً يستند إلى جماعة المسلمين الذين لهم إقامته.

ب ـ إن غاية ما يفضي إليه الحجر، بما فيه من منع عن التصرف، هو انتقاص يحصل في مصالح الدنيا، وذلك لا يؤثر في التكليف كما ذكره القاضي عبدالجبار.

جـ ـ كذلك، فإنه لا شبهة في أن هذا المنع من التصرف لو زال قبل إقامة غيره، لكان هذا الإمام إماماً من غير تجديد عقد، فلو لم تكن الإمامة فيه باقية لم يجز ذلك، وإذا ثبت ذلك، وكان المنع لا يختص بإمام دون إمام، فلا وجه لإقامة الإمام، لأنّا إن أقمناه والمنع قائم، فلا فائدة، فيه، وإن أقمناه والمنع زائل، أدى ذلك إلى إثبات إمامين، فيجب في الإمام أن يكون إماما على حالته.

د ـ لو كان الحجر موجباً لانتهاء الولاية، فيترتب على ذلك عدم ثبوت إمامة لأحد من لدن النبي ﷺ إلى وقتنا هذا، لعلمنا أنه لا إمام من السلف ومن بعدهم إلا وقد تعذر عليه إقامة أحكام، وتنفيذ الولاة في أطراف البلاد لظهور فتن وحروب[1].

وقد وجه الماوردي وأبو يعلى وابن خلدون النظر إلى حال المستبد بالأمور من أعوانه، مع بقاء الإمام على إمامته، فقالوا:

إذا كانت أفعال المستبد بالأمور جارية على سنن العدل وأحكام الدين، فإنَّه يرخص له بذلك، ويجوز إقراره عليه، درءاً للفساد، وتنفيذا للأحكام.

وإذا كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين والعدل، لم يجز إقراره عليها،

---

(١) راجع هذه الأدلة لدى:

ـ القاضي عبدالجبار، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الجزء العشرون، القسم الثاني ص ١٦٦.

ـ القاضي أبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين»، الورقة ٩٨.

وعلى الخليفة أن يستنصر بمن يزيح المستبد ويدفع تغلبه[1].

٢ ـ وقد اعترض بعض المعاصرين على المذهب المتقدم، لأن الخليفة المحجور عليه سيكون مغلول اليد، مسلوب الإرادة، لا فائدة ترجى منه للأمة، وبذلك تنعدم الحكمة في إقامته، وتنتفي العلة من ولايته، فيجب ألا يبقى في منصب الخلافة[2].

واعتبر آخرون أن الرأي الذي أدلى به الفريق الأول ـ الماوردي وأبو يعلى ـ متوافق مع الأوضاع السائدة حينذاك، وتبرير للأمر الواقع في القرن الخامس الهجري، حيث كان الخلفاء العباسيون يعيشون أوضاعاً كئيبة لا يُغبَطون عليها. «وهذه الحالة المزرية في تاريخ خلفاء بني العباس دعت الفراء والماوردي إلى صبغ الأوضاع بالصبغة الشرعية»[3].

ولعل من المناسب، والحالة هذه، أن نعرض صوراً من تلك الأوضاع المزرية، حيث أصبح أعوان الخليفة يَحُدونَ من تصرفه بشكل ظاهر، إلى الحد الذي استطاعوا فيه أن يضعوا حداً لحياته في كثير من الأحوال، أو خلعه في أحسن الأحوال.

وربما عاد ذلك بصورة مباشرة إلى طريقة تولية الخليفة، وقد كان لانتهاج أسلوب التولية عن طريق العهد أسوأ الأثر على مستقبل الخلافة والخلفاء، فقد جاء زمن أصبح يعهد فيه بالولاية إلى صبية صغار، لم تنضجهم الخبرة، وهذا ما أغرى كافليهم بالسلطة، فراحوا يصرفون الأمور كما يشاؤون، في الوقت الذي ضربوا فيه نطاقاً حول ولاة العهد، فحجبوهم عن الناس ومطالعة الأمور، وساعد على ذلك نشوء الترف، وقد ألقى هؤلاء المستبدون في روعهم أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير وإعطاء الصفقة وخطاب التهويل، وما إلى ذلك من مراسم الخلافة المتأخرة، ويبلغ الاستبداد بهؤلاء إلى درجة

---

(١) الماوردي، المرجع السابق ص ٢٠.
ـ وابن خلدون، «المقدمة» ص ١٩٣.

(٢) د. إسماعيل إبراهيم البدوي، المرجع السابق ص ٤٨.

(٣) د. محمد الحاج عبدالقادر أبو فارس، «القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية» ص ٣٢٢.

يقطعون فيها صلة هؤلاء بمن يخصهم من أقاربهم، وإيهاماً لهم أن في مباشرتهم إياهم خرقاً لحجاب الهيبة، وفسادا لقانون الأدب ويعودونهم بالتالي ملابسة أخلاقهم حتى لا يتبدلون بهم سواه، ويغلب أن يكون ذلك في أواخر الدولة، فيكون مؤذناً بزوالها.

ويذكر ابن خلدون أنه كان يحصل أحيانا أن يقوم أحد هؤلاء المحجورين بحركة مضادة ضد المتغلبين، ولكن ذلك كان نادرا، «لأن ذلك إنما يوجد في الأكثر عن أحوال الترف، ونشأة أبناء الملك منغمسين في نعيمه، قد نسوا عهد الرجولة، وألفو أخلاق الدايات والأظآر وربوا عليها، فلا ينزعون إلى رئاسة، ولا يعرفون استبداداً من تغلب»[1].

وكانت مقدمات هذا الضعف قد ظهرت بصورة ملحوظة منذ أيام المتوكل، حيث تغلب الأتراك على الدولة، وضايقوا من جاء بعده من الخلفاء من أولاده وأحفاده، هكذا فعلوا بولده أحمد المستعين، وفيه يقول أحد الشعراء:

خليفــة في قفص ... بين وصــيف وبــغــا
يقــول ما قالا له ... كمــا تقــول البــبـغــا

ووصيف وبغا تركيان تغلّبا على الملك، ثم جاء بعده ولده الزبير الملقب بالمعتز فعذبوه وقتلوه، ولم ينفعهم معه قوة عقله، ولا وفور سياسته، ولا بلاغة تعبيره، وجاء المعتمد فمات مسموماً[2]، ولما ولي المعتمد على الله الخلافة أقبل على لذاته ولهوه، وجعل أخاه طلحة ولي عهده، ولقبه الموفق وجعل إليه المشرق، كما جعل ابنه جعفراً ولي عهده ولقبه المفوض، إلى الله، وجعل إليه المغرب، فقام الموفق وتغلب على الأمر واحتجز أخاه وضيق عليه، حتى أنه احتاج في وقت إلى ثلاثمائة درهم، فلم يجده، فأنشد:

أليس من العجائب أن مثلي ... يرى ما قل ممتنعاً عليه
وتؤخذ باسمه الدنيا جميعاً ... وما من ذاك شيء في يديه[3]

(١) ابن خلدون، «المقدمة» ص ١٨٥، ١٨٦، ١٩٢.
(٢) ابن السكاك: أبو عبدالله محمد بن أبي غالب المكناسي، كتاب «نصح ملوك الإسلام بالتعريف بما يجب عليهم من حقوق آل البيت الكرام» (طبع حجر) ص ٩.
(٣) القلقشندي، «مآثر الإنافة» ج ١ ص ٢٥٣، ٢٥٤.

وهذا المعتضد حفيد المتوكل مات مسموماً كذلك، وخلفه بعده ابنه المكتفي بالله، ولما توفي استشار أبو أحمد العباس بن الحسن كُتَّابَه وخواصه في تولية خليفة بعده، فأشاروا بتنصيب ابن المعتز، ولكن أبا الحسن بن الفرات تحفظ على ذلك، ثم إنه انفرد بالعباس، وأشار عليه بتولية جعفر بن المعتضد (المقتدر بالله)، وكان له من العمر ثلاث عشرة سنة. وقال له: إنه صبي لا يدري أين هو، وعامة سروره أن يصرف من المكتب، فيكون هو الخليفة بالاسم، وأنت الخليفة على الحقيقة، وإلى أن يكبر تكون قد انغرست محبتك في صدره. فوقع ذلك موقع الاستحسان من نفس العباس، ولكنه اعترض عليه قائلاً: فكيف يجوز أن يبايع الناس صبياً أو يقيموه إماماً؟ فقال له: أما الجواز، فمتى اعتقدت أنت أو نحن بإمامة البالغين من هؤلاء القوم؟ وأما إجابة الناس، فمتى فعل السلطان شيئاً فعورض فيه، أو أراد أمراً فوقف؟ وإذا أظهرت أنك اعتمدت في ذلك مراعاة حقه وإقرار الأمر في ولده، وفرقت المال وأطلقت البيعة، وقع الرضا وسقط الخلاف[1].

وهكذا تم لهم ما أرادوا، ولكن عهد المقتدر كان حافلاً بالعجائب، فقد كان مبذراً مسرفاً، فقد أتلف نيفاً وسبعين ألف ألف دينار، سوى ما أنفقه في موضعه وأخرجه في وجوهه، وهذا أكثر مما جمعه الرشيد وخلفه، وأقصى ما خلف الرشيد في بيت المال ثمانية وأربعين ألف ألف دينار[2] كما استوزر اثني عشر وزيراً، وقيل تسعة عشر وزيراً، ومنها تحكم النساء في عهده في الحكم، حتى إن جارية لأمه تعرف ب «ثمل» القهرمانة كانت تجلس للنظر في المظالم، ويحضرها الوزير والكاتب والقضاة وأهل العلم.

وفي سنة ٣١٧هـ تآمر عليه الأتراك والقواد والوزراء وخلعوه، ونصبوا مكانه أخاه محمد بن المعتضد ولقبوه القاهر بالله، ولكن عصبة من غلمان دار الخليفة استطاعوا إحباط الانقلاب، وجيء بالقاهر إلى أخيه المقتدر، فاستدناه المقتدر وأجلسه عنده، وقال له: يا أخي، قد علمت أنه لا ذنب لك، وأنك قهرت، ولو

(١) الصابي: أبو الحسن الهلال بن المحسن، «الوزراء» (دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨) تحقيق أحمد فراج ص ١٣١، ١٣٢.

(٢) مسكويه: أبو علي أحمد بن محمد، «تجارب الأمم»، الجزء الأول (شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٣٣٢هـ ١٩١٤م) ص ٢٣٨.

لقبوك بالمقهور لكان أولى من القاهر، والقاهر يبكي، ولم يؤاخذه على ذلك[1].

ولكن الأمر لم يدم طويلاً للمقتدر، فقام مؤنس الخادم بقتله، وخلفه أخوه القاهر سنة ٣٢٠هـ، فشرع في تطهير القصر، فقتل مؤنساً ويلبق، وطلب الوزير ابن مقلة فاستتر عنه، فقام هذا بتحريض قواد الساجية والحجرية[2] عليه، وقد استجاب هؤلاء لهذه الدعوة، خاصة وأن القاهر قد أنقص أعطياتهم، ولم يعد يقضي بعض حوائجهم، فألقوا القبض عليه، وحبسوه ثم سملوه[3] فكان أول خليفة سُمِلَ.

وفي أيام القاهر نبعت الدولة البويهية، فدوخت الأمم وأذلت العالم، فعزلت الخلفاء وولتهم، وانقادت لأحكامها أمور بلاد العجم والعراق.

ثم ملك بعد القاهر ابن أخيه الراضي بالله سنة ٣٢٢هـ، وفي عهده تفتتت الدولة بين البويهيين كما ذكرنا، ومحمد بن طغج في مصر والشام ومن بعده للفاطميين، والموصل وديار بكر وديار ربيعة ومضر في يد الحمدانيين، وخراسان والبلاد الشرقية في يد نصر بن أحمد الساماني، وتوفي الراضي سنة ٣٢٩، وجاء بعده أخوه المتقي لله، فاضطربت في عهده الأمور، واستولى عليه رجل من أمراء الديلم يقال له «توزون» فاضطر إلى الهرب إلى الموصل، ثم نهبت دار الخلافة ببغداد، وأرسل توزون إلى المتقي وأعطاه الأمان على نفسه، ولكنه خدعه وقبض عليه، ثم سمل عينيه وخلعه، وبايع المستكفي سنة ٣٣٣هـ. والمستكفي هو ابن المكتفي بن المعتضد، وفي عهده استبد بالحكم (حسن الشيرازية) التي غيرت اسمها، وجعلته «علما»، وصارت قهرمانة المستكفي، واستولت على أمره كله، وصارت تكبس منازل التجار، فتحوز ما تجده لنفسها، وانبسطت يدها حتى صارت تأخذ أموال الناس. وكانت تتولى عرض الغلمان والحجاب والرجالة في قصر الخليفة، فانخرقت الهيبة بهذه المرأة[4].

(١) ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني، «الكامل في التاريخ»، الجزء السادس (إدارة الطباعة المنيرية بمصر ١٣٤٩هـ) ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

(٢) الساجية نسبة إلى أبي الساج، والغلمان الحُجْرية (بضم الحاء وتسكين الجيم) نسبة إلى الحجرة، أي الذين يخدمون داخل البيوت.

(٣) ابن الأثير، المرجع المتقدم، نفس الجزء ص ٢٣٧.

(٤) مسكويه، «تجارب الأمم»، الجزء الثاني ص ٧٥، ٧٦.

وكانت نهاية المستكفي تبعث على الأسى، شأن من سبقه، فقد تقدم إليه رجلان من الديلم، بتدبير من معز الدولة البويهي الذي كان يجلس معه، فمدا أيديهما نحوه، فظن المستكفي أنهما يريدان تقبيل يده، فمد يده فجذباه ونكساه من السرير، ووضعا عمامته في عنقه وسحباه، حتى أنضى به الأمر إلى دار معز الدولة، فاعتقل بها وخلع من الخلافة، ونهبت داره، وسملت عيناه، ولم يزل معتقلاً حتى توفي سنة ٣٣٨هـ[١].

وهكذا تتوالى الأحداث تشهد ببؤس الأحوال، وسوء الأوضاع، وضياع الخلفاء.

ولم يكن حال الدولة الأموية في الأندلس في أخريات أيامها أسعد حالاً، فقد حجر المنصور بن أبي عامر على هشام المؤيد، وكان المنصور حاجباً له، ويذكر المؤرخون أنه لم يعد أحد يرى هشاماً بعد ذلك، وربما قام المنصور فأركب هشاماً وجعل عليه برنساً، وعلى جواريه ذلك، فلا يعرف منهن، ويأمر من ينحي الناس من طريقه حتى ينتهي المؤيد إلى موضع تنزهه، ثم يعود، وكان إذا سافر وَكَّلَ به من يفعل به نفس الأمر[٢] وقد تطاول حفيده عبدالرحمن بن الناصر، فلم يقنع بذلك، حتى طلب أن يوليه هشام العهد من بعده، وقد استجاب له هشام من موقع الضعف، وأحضر لذلك الملأ من أرباب الشورى وأهل الحل والعقد. وهذا ما أوغر صدور الأمويين والقرشيين، فقاموا بانقلاب على العامريين، وقتلوا صاحب الشرط، وخلعوا هشاماً المؤيد، وبايعوا لابن عمه هشام بن محمد بن عبدالجبار بن الناصر[٣].

وكان من مظاهر ضعف الخلفاء ما أسبغوه على أمرائهم ووزرائهم من ألقاب ونعوت مسرفة، ترضية لهم وإشباعاً لغرورهم، حتى إن الملوك ومن بعدهم من الوزراء قد أنِفُوا من ذكرهم بسيدنا، واستقلُّوا خطابهم بمولانا، فعدل الناس، بأولئك إلى الحضرة الشريفة، والحضرة العالية، والحضرة السامية، وبالوزراء

---

(١) ابن طباطبا، الفخري، ص ٢٣١، ٢٣٢.

(٢) ابن المقري التلمساني، «نفح الطيب»، الجزء الثاني ص ١٢٣.

(٣) ابن المقري التلمساني، «نفح الطيب»، الجزء الأول ص ٤٠٠ ـ ٤٠٢.
ـ ابن خلدون، «المقدمة» ص ١٨٧.

إلى مثل ذلك، ثم كنوا عن الخلفاء بالموقف الأشرف المقدس وذكروه بالمقام الأطهر النبوي، ونقلوا الملك إلى الأشرف والأعظم، وانتهت هذه الحال إلى أن شاركهم فيها الأكابر من أصحاب الأطراف، وتبعهم في ذلك من يتلوهم من خلفائهم وأصحاب الجيوش، وأمراء العرب والأكراد. وصار لقب الأصغر أعظم من لقب الأكبر.

ويعلق أبو الحسن الصابي على هذه الألقاب بقوله: واتسع هذا الباب، فدخل فيه كل من أراد من غير احتشام ولا ارتقاب، ولا أعرف معنى للموقف ولا الحضرة، لأنه إشارة إلى غير شخص متمثل، وعبارة عن غير محسوس متشكل، وما الذي يتعلق بالمخاطب من ذلك؟ لا جرم أن الرتب قد نزلت لما تساوت، وسقطت لما توازت، ولم يبق لها طلاوة يشار إليها ولا حلاوة يحافظ عليها[1].

ويقول أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ) في هذا المقام:

مالي رأيت بني العباس قد فتحوا ... من الكنى ومن الألقاب أبوابا
ولقبوا رجلاً لو عاش أولهم ... ما كان يرضى به للحش بوابا
قل الدراهم في كفي خليفتنا ... هذا فأنفق في الأقوام ألقابا[2]

وهكذا تضافرت أسباب الضعف، وأقبلت بمظاهر شتى، وحصل لها مضاعفات انتهت بتقويض الخلافة. وما أجمل ما يقوله مسكويه في كتابه «تجارب الأمم»: «إن التدبير إذا بُنِيَ على أصول خارجة عن الصواب، وإن خفي في الابتداء ظهر على طول الزمان. ومثل ذلك مثل من ينحرف عن جادة الطريق انحرافاً يسيراً، ولا يظهر انحرافه في المبدأ، حتى إذا طال به المسير بَعُدَ عن السمت، وكلما ازداد إمعاناً في السير زاد بعده عن الجادة، وظهر خطؤه وتفاوت أمره»[3].

وبعدما تقدم من عرض لأحوال الخلفاء في عصر الدولة العباسية، وشمسها

---

(١) الصابي، المرجع السابق ص ١٦٦ ـ ١٦٩.
(٢) آدم متز، «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، الجزء الأول (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م) ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة ص ١٤١.
(٣) مسكويه، المرجع السابق. الجزء الثاني. ص ٩٦، ٩٧.

تؤذن بالمغيب، أعود من جديد لتقويم الرأيين السالفين بخصوص صحة ولاية المحجور عليه، فأقول:

١ ـ لا نختلف مع أصحاب الرأي الثاني في أن أقطاب الرأي الأول ـ الماوردي وأتباعه ـ قد تأثروا بالأحوال السائدة آنذاك. ومن الطبيعي أن نلمس مثل هذا التأثر، ذلك أن من شأن الفقه أن يعالج ما يستجد من قضايا واحداث، دون أن يتسم بالجمود.

أما أن هذه الاستجابة من الفقهاء كانت استجابة للأمر الواقع، وعملية قصد بها إضفاء صفة الشرعية على الأمر الواقع، فمسألة لنا فيها نظر:

فإذا اعتبرنا في قضيتنا أسبابها المؤدية إليها ـ أعني ولاية العهد على وجه الخصـوص ـ فإنَّ هذا لا يحتاج إلى مكابرة. ولقد بينا وجه الخطل في قياس هؤلاء ولاية العهد على الاستخلاف، مع البون الشاسع بين المفهومين. أعني أن فقهـاءنا يتحملون الوزر في إفتائهم بجواز ولاية العهد، على النحو الذي عرضوه، سواء كانت ولاية العهد لواحد أو لأكثر، فكانت أقوالهم في هذه النقطة تبريراً للأمر الواقع بلا مراء.

وقد يمكن القول إنه إذا برَّروا المقدمات، فلا بد أن تكون النتائج مبررة، ولا نذهب مع هذا القول إلى مداه، فقد وجد استبداد وحجر على الخلفاء لم يعتمد بصورة مباشرة على طريقة تولية الخليفة، وإنما كان مرد ذلك ارتكاسة في عمر الأمة، وهرم حل بساحتها بحيث لا تستطيع له دفعاً، وبحيث لا يصلح معها علاج، على ما ذكر ابن خلدون. وفوق ذلك، فإن الخلافة إذا غذيت بعناصر صالحة، فإن الخليفة القائم ينظر إليه نظرة غير متزنة من الدهماء، بل إن القائمين على الأمور سيلفظونه من مركزه لا لعلة فيه، بل لعلة استحكمت فيهم وفي الأمة لا تزول إلا بزوال الدولة. ولا شك أن الفترة الزمنية التي عاش فيها الماوردي ـ وهو من مواليد القرن الخامس الهجري ـ كانت فترة التدهور والانحطاط في الدولة العباسية. فماذا كان يجدي القول بأن الخليفة ينبغي عزله؟

٢ ـ وإذا مضينا مع أصحاب الرأي الثاني، فقلنا: إنه ينبغي عزل الخليفة، فإن هؤلاء لم يذكروا لنا من الذي سيتولى ذلك، أهم هؤلاء المستبدون، أما أهل

الحل والعقد، أم الشعب؟ إن الذي لاحظناه أن أهل الحل والعقد كانوا هم الذين يمضون خلع الخليفة بتوجيه من المستبدين، وما كان لهم أي دور قيادي. كذلك فإن الشعب كان لا يستطيع حتى أن يجأر بالشكوى نتيجة للاستنزاف المستمر من هؤلاء المستبدين لأمواله ودمائه. فلم يبق إلا أن يعزله المستبدون ليولُّوا غيره، وهذا لا يقدم أكثر من عود على بدء.

٣ ـ إننـا لا ندافع هنا عن وجهة نظر الماوردي باعتبارها أمراً مُسلَّمَاً من حيث المبدأ، ولكننا نوجه النظر إلى ما ذكروه من أن إبقاء المستبد إذا كان عادلا إنما كان درءاً للفساد وتنفيذاً للأحكام.

ونستطيع أن نقول: إن هنالك معيارين وزنوا بهما قولهم المتقدم: أولهما: هو حال الضرورة التي تقدر بقدرها. وثانيهما هو سيادة العدل في ربوع البلاد. وعليه، فإنه إذا انتفى العدل لم يعد ثمة مجال للتهاون، فلا بد من أن يلتمس هذا الخليفة النصرة من كل من يستطيع عونه، من أجل إزاحة المتغلبين.

وكأنَّ فقهاءَنا نظروا إلى تحقق الهدف أساساً من وجود الخليفة، فحيث أنه نصب من أجل تطبيق أحكام وإقامة العدل، فليس مما يضير أن يتحقق هذا الهدف مع وجوده، سواء كان يملك السلطة فعلاً أو اسماً. وكأن هؤلاء يرون في قوله ﷺ ما يشفع لقولهم، إذا قال: «المُؤمِنَ القَوِيُّ خَيْرٌ وأحَبُّ إلى اللهِ مَنِ المُؤمِن الضَّعِيفِ، وفي كُلٍّ خَيْرٌ»[١]. حديث صحيح.

٤ ـ إنه إذا ترتب على الحجر على الخليفة خلل في الأمور وفي أحوال الدين، فإنه لا مناص من إخضاعه لمبدأ المسؤولية الذي تحدثنا عنه، فيصُار إلى عزله كما قدمنا. أما وأن الأحوال سائرة على سنن العدل ـ كما ذكروا ـ فليس هنالك ما يوجب خلعه. وهذا الوضع القاصر الذي يعيشه الخليفة يذكِّرنا بوضع رئيس الدولة في بعض الأنظمة البرلمانية، كما هو الحال في إنجلترا مثلاً، مع فارق بسيط يتلخص في أن القصور في النظام البرلماني يتأتى عن طريق دستوري،

(١) رواه مسلم، الجزء الرابع. باب الامارة. ص ٢٠٥٢.
حدثنـا أبو بكر بن أبي شيبة وابن نمير، قالا: حدثنا عبدالله بن إدريس، عن ربيعة بن عثمان، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن الأعرج، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «المُؤْمِنُ القَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إلى اللّهِ...».

خلافاً لما عليه الحال هنا.

٥ ـ تعدد الأئمة:

تقدم معنا أن وحدة الأمة الإسلامية تستلزم وحدة الإمامة، ولا يغض من ذلك خلاف من شذ فقال بجواز **تعدد الأئمة**، كما لا يغض منه إغفال كثير من الفقهاء إدراج هذه المسألة ضمن شروط الإمامة، وإن بحثوها استطراداً ضمن طرق التولية.

والناظر لواقع أمتنا الإسلامية في وقتنا الراهن، يروعه هذا الحشد الهائل من الدول (المستقلة)، ولكل دولة رئيسها، ومن عجب أن شعار الوحدة يمثل قاسماً مشتركاً أعظم بين هذه الدول، في الوقت الذي تحرص كل دولة على الاحتفال بعيد استقلالها، وكأنَّما تم هذا الاستقلال عن الأجنبي وهو في واقعه ليس بأكثر من استقلال عن جسم الوطن الإسلامي الكبير. وفوق ذلك، فإنَّ كل شعب في كل إقليم له السيادة على تلك الرقعة من الأرض، بشكل يتناقض مع مبدأ السيادة في الإسلام ـ وهذا باطل آخر يضاف إلى باطل. وإذا كان الإسلام يأبى إلا الوحدة، فإنَّ أي بديل آخر يعتبر مرفوضاً ابتداءً ومن ناحية مبدئية. ومما يؤكد لنا هذا الفهم أمران:

١ ـ قوله ﷺ: «اذا بُويِعَ لِخَلِيفَتينِ فَاقْتلُوا الآخَرَ مِنْهُما»(١) وقد اختلف في معنى قتله على أقوال:

الأول: هو القتل الحقيقي الحسي، وهو الأصح. ويدل عليه قوله ﷺ: «وَمَنْ بَايعَ إماماً فأعْطَاهُ صَفقة يَدهِ وَثمرةَ قَلبهِ، فَليطعهُ إنِ اسْتطاعَ، فإنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعهُ فاضْرِبُوا عُنقَ الآخرَ»(٢). قال النووي: هذا محمول على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل(٣).

---

(١) رواه مسلم، ج ٣ باب الإمارة، من حديث أبي سعيد الخدري.

حدثني وهب بن بقية الواسطي، حدثنا خالد بن عبدالله عن الجريري، عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين...».

(٢) رواه مسلم.

(٣) «صحيح مسلم بشرح النووي». الجزء الثاني عشر. ص ٢٤٢.

الثاني: عزله عن الخلافة، فإن في ذلك قتلاً له[1].
الثالث: عدم طاعة الآخر، فيكون كمن قتل[2].

٢ ـ ما ورد عن ابن عباس، قال: كنت أقرىء عبدالرحمن بن عوف في خلافة عمر، فلما كان حجة حجها عمر ونحن بمنى، أتاني عبدالرحمن بن عوف في منزلي عشياً، فقال: لو شهدت أمير المؤمنين اليوم، أتاه رجل، فقال: يا أمير المؤمنين! إنّي سمعت فلاناً يقول: لو قد مات أمير المؤمنين قد بايعت فلاناً. فقال عمر: إني لقائم عشية في الناس فنحذرهم هؤلاء الرهط الذين يريدون أن يغتصبوا المسلمين أمرهم. قال: فقلت: يا أمير المؤمنين! إن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم، وإنهم الذين يغلبون على مجلسك. وإني أخشى إن قلت فيهم اليوم مقالة أن يطيروا بها كل مطير، ولا يعوها ولا يضعوها على مواضعها. ولكن أمهل يا أمير المؤمنين حتى تقدم المدينة، فإنها دار السنة والهجرة، وتخلص بالمهاجرين والأنصار، فتقول ما قلت متمكناً، فيعوا مقالتكم ويضعوها على مواضعها. قال: فقال عمر: أما والله إن شاء الله لأقومن به في أول مقام أقومه في المدينة.

ولما جاء عمر المدينة خطب يوم الجمعة، فقال بعد أن ذكر الرجم وما نسخ من القرآن فيه: إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول: لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلاناً، فلا يَغُرنَّ امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فلقد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر، وإنه كان خيرنا حين توفي رسول الله ﷺ. . وإنا والله ما وجدنا أمراً هو أقوى من بيعة أبي بكر. . فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فإنه لا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا[3].

---

(١) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن». الجزء الأول. ص ٢٣٣.
(٢) الشربيني، «مغني المحتاج». الجزء الرابع. ص ١٣٢.
والعجلوني، «كشف الخفاء». الجزء الأول. ص٨٥.
(٣) ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني، «الكامل في التاريخ»، الجزء الثاني (إدارة الطباعة المنيرية بمصر ١٣٤٩هـ). ص ٢٢١ وما بعدها.

وعن عمر بن الخطاب قال: «من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين، فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه»[1].

ويستوقفنا في مقالة عمر الأولى نقطتان بحاجة إلى بيان:

أولاهما: ما معنى أن بيعة أبي بكر كانت فلتة؟

اختلف في تفسير معنى «فلتة» على أقوال:

١ - قيل: إنها بمعنى الفجأة، أي تمت على غير إعمال فكر وروية، ومثل هذه البيعة تكون مهيجة للشر والفتنة، فعصم الله من ذلك.

٢ - وقيل: أراد بها الخلسة. فلقد كانت الإمامة مطمعا للفرقاء من مهاجرين وأنصار، فكثر فيها التشاجر، فما قلدها أبوبكر إلا انتزاعاً من الأيدي واختلاساً.

٣ - وقيل: الفلتة هي آخر ليلة من الأشهر الحرم. وكانت هذه الليلة موضع خلاف لدى الجاهليين، أمن الحل هي أم من الحرم؟ فيسارع الموتور إلى درك الثأر فيكثر الفساد وتسفك الدماء. قال الشاعر:

سائل لقيطا وأشياعها ولا تدعن وسل جعفرا

غداة العروبة من فلتة لمن تركوا الدار والمحضرا

أي فرُّوا لما حل القتال فتركوا محاصرهم. فشبه أيام حياة الرسول ﷺ بالأشهر الحرم، ويوم موته بالفلتة في وقوع الشر، من ارتداد العرب، ومنع الزكاة، وتخلف الأنصار عن الطاعة، والجري على عادة العرب في أن لا يسود القبيلة إلا رجل منها، وقولهم: منا أمير ومنكم أمير.

وفي الحديث عن سالم بن عبدالله بن عمر، رضي الله تعالى عنهم قال: قال عمر: كانت إمارة أبي بكر فلتة وقى الله شرها. قلت: وما الفلتة؟ قال: كان أهل الجاهلية يتحاجزون في الحرم، فإذا كانت الليلة التي يُشَكُّ فيها أدغلوا فأغاروا[2].

---

(١) الصنعاني: أبو بكر عبدالرزاق بن همام، «المصنف». الجزء الخامس (بيروت المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م) تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. ص ٤٤٥.

(٢) ابن الأثير: الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، «النهاية في =

الثانية: ماذا يعني بقوله: «تغرة أن يقتلا»؟

قال ابن الأثير: التغرة مصدر غررته إذا ألقيته في الغرر. وهي من التغرير، كالتعلة من التعليل. وفي الكلام مضاف محذوف وتقديره «خوف تغرة أن يقتلا» أي خوف وقوعهما في القتل، فحذف المضاف الذي هو الخوف، وأقام المضاف إليه الذي هو تغرة مقامه، وانتصب على أنه مفعول له.

ويجوز أن يكون قوله «أن يقتلا» بدلاً من «تغرة»، ويكون المضاف محذوفاً كالأول[1].

ويكون مجمل المعنى أن من حق البيعة أن تتم بناء على رضاء ومشورة. فإذا قام شخص فبايع آخر مغفلين بقية الجماعة، فإن عملهما يعتبر خروجاً عليها، ولا تتم البيعة لواحد منهما، وليكونا معزولين من الطائفة التي تتفق على تمييز الإمام منها، لأنه إن عقد لواحد منهما فإنه لا يؤمن أن يقتلا.

هذا وقد ورد في بعض الروايات عن عمر قوله: «فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه». ويكون المعنى: أن من عاد إلى مثل قول الأنصار من إراداتهم نصب إمامين في وقت واحد بقولهم: «منا أمير ومنكم أمير» فاقتلوه.

وقيل: بل أراد أنه من حاول أخذها بالمناظرة عليها، واظهار التقدم والتبريز بالفضل، على وجه ما فعله أبوبكر، وعرف ذلك من أمره فاقتلوه لأنه لم يبق في هذه الأمة من هذه منزلته[2].

إن ما تقدم يبرز لنا بوضوح ضرورة الاقتصار على إمام واحد، ونبذ كل طامع

= غريب الحديث والأثر»، الجزء الثالث (دار احياء الكتب العربية) تحقيق طاهر أحمد الزاوي وآخر. ص ٤٦٧، ٤٦٨.

ـ الزمخشري: جار الله محمود بن عمر، «الفائق في غريب الحديث». الجزء الثاني (دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ ١٩٤٧م).

(١) ابن الأثير، المرجع السابق. ص ٣٥٦.
والزمخشري، المرجع السابق. ص ٢٩٧. راجع كذلك:
ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، «لسان العرب». مادة «غرر».

(٢) الباقلاني، «التمهيد في الرد»، نقلاً عن: يوسف إيبش، المرجع السابق، ص ٧٠.

في السلطة بعد ذلك. ولا أرى في تعدد دولنا القائمة الآن مظهراً من مظاهر تعدد الأئمة، بل إني أعتبر ذلك مظهراً من مظاهر إمارات الاستيلاء التي عرفتها الدولة الإسلامية في عهود ضعفها، ولما انفرط عقد الخلافة تناثرت حباته لتكون كل إمارة دولة مستقلة. وكان لهبوب رياح الأفكار القومية على هذه البلاد من الغرب، مضافاً إليها تحرك الأيدي الاستعمارية العابثة، أكبر الأثر في نشوء هذه الكيانات.

ويثور لدينا سؤال: ماذا لو عقدت الإمامية لاثنين مثلاً، فمن يكون الإمام المعتبر منهما؟.

اختلفت آراء الفقهاء في ذلك أيما اختلاف:

١ ـ قالت طائفة: إنه الذي عقدت له الإمامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه، لأنهم بعقدها أخص، وبالقيام بها أحق. وعلى كافة الأمة أن يفوضوا عقدها إليهم، ويسلموها إلى من بايعوه، لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتباين الأهواء.

٢ ـ وقال آخرون: يلزم كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه، ويسلمها إلى صاحبه طلباً للسلامة، وحسماً للفتنة، ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما.

٣ ـ وذهب فريق ثالث إلى أنه يقرع بينهما، فمن فاز بالقرعة كان أولى بالإمامة.

٤ ـ واختار الغزالي أن الإمامة لمن انعقدت له البيعة من الأكثر، بحيث يعامل المخالف معاملة البغاة[١]. وبهذا قال القاضي أبويعلى مستدلاً بإحدى روايات الحديث السابق: «إذا بويع لخليفتين في يوم فاقتلوا أصغرهما»، والمراد بأصغرهما أقلهما جمعاً، وهذه صفة الخارج إذا قام على محاربة الإمام[٢].

٥ ـ ومنهم من قال: إن أمكن إبطال أحدهما وبقاء الآخر بالانقياد أو الاتفاق، قدم من اجتمعت فيه الشروط، ثم من يقع الاتفاق عليه. فإن لم يمكن ذلك فكل إمام في بلاده. وقد وقع مثل ذلك لعلي ومعاوية[٣].

(١) الكمالان، «المسامرة بشرح المسايرة». ص ٣٢٥.

(٢) أبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين» (مخطوط). الورقة ١٠٠.

(٣) يوسف بن حسن بن عبدالهادي، كتاب «إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاة =

٦ ـ وذهب الأكثرون من الفقهاء ـ وهو ما صححه الماوردي ـ إلى التفصيل[1] قالوا:

أ ـ إذا علم السابق منهما استقرت له البيعة، وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول في بيعته. ويمكن الاستدلال على هذا بما ذكره مسلم من حديثه ﷺ «كانت بنو إسرائيل تَسُوسهمُ الأنبياءُ، كلَّما هلكَ نبيٌّ خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاءُ فتكثُر. قالوا: فما تأمرنا قال: «فُوا بِبَيْعةِ الأوَّلِ فالأوَّلِ، وأعطُوهم حقَّهم، فإنَّ الله سائِلهُم عمَّا استرعَاهُم».

يقول النووي في شرحه للحديث: ومعنى هذا الحديث: اذا بويع لخليفة بعـد خليفة، فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، وبيعة الثاني باطلة يحرم الـوفـاء بهـا، ويحرم عليه طلبها، وسواء عقدوا للثاني عالِمينَ بعقد الأول أو جاهلين، وسـواء كانا في بلدين أو بلد، أو أحدهما في بلد الإمام المنفصل والآخر في غيره. هذا هو الصواب الذي عليه أصحابنا وجماهير العلماء»[2].

ب ـ واذا جُهِلَ مَن السَّابقُ منهما. فهنا تتضارب أقوال الفقهاء:

أما أبويعلى فيذكر لنا أن هنالك رأيين في المذهب الحنبلي:

أحـدهمـا: بطلان العقد فيهما. والثاني: استعمال القرعة. وذلك قياساً على ما اذا زوج الوليان المرأة، وجهل السابق منهما، فهو على روايتين فكذلك الحال في الإمامة[3].

ويعقب ابن رجب الحنبلي على هذا القياس، فيقول: «ولكن المشهور في حكاية الرواية الأولى في كتاب القاضي وأصحابه أنه يفسخ النكاحان. وقياس هذا أنه يفسخ العقدان، لا أنهما يبطلان من غير فسخ»[4].

والإمامة» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٢٥١) الورقة ٢٢.

(١) المـاوردي، «الأحكام السلطانية». ص ٩. وأبو يعلى، «الأحكام السلطانية» ص ٩. والكمالان، المرجع السابق ص ٣٢٥، وابن حزم: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» الجزء الخامس ص ١٠، ١١. والجرجاني، «شرح المواقف»، الجزء الثامن ص ٣٥٣.

(٢) «صحيح مسلم بشرح النووي»، الجزء الثاني عشر ص ٢٣١، ٢٣٢.

(٣) أبو يعلى، «الأحكام السلطانية». ص ٩.
وأبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين». الورقة ١٠٠.

(٤) ابن رجب الحنبلي، «القواعد في الفقه الإسلامي» ص ٣٩٢.

ويقدم لنا المذهب الشافعي تفصيلاً آخر، حيث بنى الحكم في المسألة على التفحص والكشف:

ـ فإن أضرَّ بالمسلمين الوقف وطال أمد الكشف، دون الوصول إلى نتيجة، فيكون دوام الاشتباه مبطلاً لعقدي الإمامة فيهما، ويستأنف أهل الحل والعقد البيعة من جديد، على خلاف بينهم فيما إذا كان يصح العدول بالإمامة عنهما:

فقد ذكر الشربيني أن البيعة لا تخرج عن واحد منهما، لأن عقدها لهما أوجب صرفها عن غيرهما، وإن بطل عقداهما بالضرر الحاصل.

وذهب البلقيني إلى جواز عقدها لغيرهما، والحق في الإمامة للمسلمين لا لهما[1].

وبهذا أخذ الباقلاني من المالكية، فقد قال: «وإذا لم يُعْلَمْ أيهما تقدم على الآخر، وادعى كل واحد منهم أن العقد سبق له، أبطلت سائر العقود، واستؤنف العقد لواحد منهم أو من غيرهم. وإن أبوا ذلك قاتلهم الناس عليه، فإن تمكَّنوا وإلاَّ فهم في غلبة وفتنة وعذر في ترك إمامة الإمام. وإن تمكن من العقد لغيرهم فعل ذلك، وكان الإمام المعقود له حرباً لسائر هؤلاء حتى يذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد»[2].

ولا يعتد الفقه الشافعي بالقرعة في هذه الحال لسببين:

الأول: أن الإمامة عقد والقرعة لا مدخل لها في العقود.

الثاني: أن الإمامة لا يجوز الاشتراك فيها، والقرعة لا مدخل لها فيما لا يصح الاشتراك فيه كالمناكح، وتدخل فيما يصح فيه الاشتراك كالأموال[3].

ـ وإذا تنازع الأمامان ـ في هذه الحالة ـ وادعى كل واحد منهما أنه الأسبق، لم تسمع دعواه، ولم يحلف عليها، لأنه لا يختص بالحق فيها، وإنما هو حق المسلمين جميعاً، فلا حكم ليمينه فيه ولا لنكوله عنه.

ـ وإن أقرَّ أحدُهما للآخر بطل حق المقر في الإمامة، ولا تستقر الإمامة للثاني

(١) الشربيني، «مغني المحتاج». الجزء الرابع ص ١٣٢.

(٢) الباقلاني، المرجع السابق. نقلاً عن: يوسف إيبش، المرجع السابق ص ٥١.

(٣) الماوردي، المرجع السابق. ص ٩.

الا ببيِّنة تشهد بتقدمه، لأنه مقر في حق المسلمين. فإن شهد له المقر بتقدمه فيها مع شاهد آخر سمعت شهادته إن ذكر اشتباه الأمر عليه عند التنازع، ولم يسمع منه إن لم يذكر الاشتباه، لما في القولين من التكاذب.

تعليق على الآراء المتقدمة:

الذي أراه أنَّ كثيراً من الآراء المتقدمة ليست على قدر من الوجاهة الأمر الذي يجعلنا نمضي معها على حال من عدم الاعتبار. فمثلا:

١ ـ أي امتياز تخوله حاضرة البلد التي يتوفى فيها الإمام لمن يليه؟ ومن الذي منحها مثل هذا الامتياز على غيرها حتى تكون بعقد الإمامة أخص وبالقيام بها أحق؟ فهل فوضتها الأمة ببيعة من شاءت من الخلفاء؟ فإن لم يكن ذلك، فهل كانت تلك البلدة موئِلاً لأهل الحل والعقد، ومصدراً لكل مرشح للخلافة؟ إنني أنظر، فلا أرى لهذا الفريق سنداً يعتمدون عليه، إلَّا أن يكون السند هو الواقع التاريخي، حيث كانت المدينة في العهد الإسلامي الأول ـ عندما كانت هي مركز الخلافة الراشدة ـ تقوم ابتداء بمبايعة الخليفة لتتبعها بقية الأمصار، ثم أصبحت دمشق ـ عاصمة الأمويين ـ هي خليفة المدينة بعد ذلك. ثم انتقل الأمرُ إلى بغداد من بعدها في العهد العباسي. ومع ذلك، فإني لا أعتقد أن العُرْفَ الذي ساد مرحلة معينة من مراحل تطور الدولة الإسلامية، يعتبر أساساً تبنى عليه الأحكام، فقد يتبدل العرف وتَجِدُّ أعرافٌ بعده.

٢ ـ أما أصحاب الرأي الثاني الذين عصفت بهم المثالية، فافترضوا أن يتنازل كل منهما عن الإمامة، ليصار إلى اختيار مستأنف قد يقع على أحدهما أو يتجاوزهما، فأرى أنهم ليسوا على دراية كافية بطبائع البشر، خاصة إذا كان المتنافسون قد بَعُدَ بهمُ الزمن عن الجادة المستقيمة، كما عليه حالنا الآن. وما لنا نذهب بعيداً، ألم يحدث مع النفر الستة الذين استخلفهم عمر ليختاروا الخليفة من بينهم، أن قام بعضهم بالتنازل لمن كان يشعر أنه أكفأ منه، حتى أفضى الأمر إلى أكفأ الجميع: علي وعثمان، ثم لم يقبل أي منهما بالتنازل للآخر عن حقه حتى كان للأمة كلمة الفصل بينهما على عجلة من أمرها؟

٣ ـ أما استخدام القرعة، فلا أعتقد أن مركز الإمامة هان إلى الحد الذي يصبح

(١) الغزالي، «فضائح الباطنية»، ص ١٧٧.

إجراء القرعة بين المتنافسين هو السبيل إليها. هذا إضافة إلى ما ذكره الماوردي في الرد على الآخذين بها.

٤ ـ أما مذهب الغزالي فمبنيٌ على ما ذكره من أن «شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة، ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة.. ولا تقوم الشوكة بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان»(١).

وفي اعتقادي أن ما ذهب إليه الغزالي هو الصحيح. لكن قد يعترض بأن هذا مناقض للحديث الشريف «فُوا ببيعة الأول فالأول»، إذ يقضي هذا الحديث بصحة بيعة الأول وإن كان قليل الأنصار، وبطلان بيعة الثاني مع كثرة أنصاره.

ونجيب بأن من يعترض علينا بذلك، لا بد أنه يعتبر أن البيعة تنتهي وتتم بمبايعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس دون أخذ بقية الأمة بعين الاعتبار، فإذا تذكرنا أن من الفقهاء من قدر عدد هؤلاء بواحد إلى خمسة، وأوصلهم بعضهم إلى الأربعين، فإنه يبدو منطقياً أن يقال ببطلان بيعة الخليفة الثاني، حتى وإن بايعه الأكثرون، ما دام قد بايع الأول جمهور أهل الحل والعقد بأعدادهم المتقدمة، وهذا ما لا نعتقده، إذ نرى أنه لا بد من موافقة الأمة على خليفتها ومن هنا ذكر الغزالي في بيعة أبي بكر بالخلافة: «ولو لم يبايعه غير عمر، وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب، لما انعقدت الإمامة». ومن هنا فاننا نعتبر أن بيعة الأول كأن لم تكن، ما دام أن جمهوره أقل عدداً من الآخر، في الوقت الذي لا يعتبر فيه أكثر من مرشح في هذه الحالة، وقد أوصى عمر بن الخطاب رضي الله عنه المرشحين الستة أن ينصبوا من غلبت كفته منهم، فهذا يعطينا مؤشر الحل.

وأعتقد أن هذا الرأي الذي رجحناه يسعفنا في معالجة أوضاعنا الراهنة، حيث بلغ التمزق بالدولة الإسلامية كل مبلغ وبدلاً من استفتاء الشعوب على الوحدة فيما بينها، يوجه الاستفتاء إلى اختيار الرئيس المناسب من بين الرؤساء القائمين.

٥ ـ ولسنا مع من جنح إلى إقرار كل إمام حيث هو في بلاده، إذا لم يمكن حسم

---

(١) الغزالي: فضائح الباطنية. ص ١٧٧.

الموقف بالقوة أو بالاتفاق، استدلالاً بما كان من أمر علي ومعاوية، ولنا على هذا الرأي انتقادان:

أولهما: لا بد من تحديد صاحب الإمامة الشرعي حتى يعامل الآخر معاملة البغاة.

والثاني: لا يصح الاستدلال بموقف علي ومعاوية، فمعاوية ـ كما تذكر كتب التاريخ ـ لم يكن إماماً إبان فترة خلافة علي، كما أنه لم يدع الخلافة حينذاك، ولم يصبح معاوية خليفة شرعياً إلا بعد تنازل الحسن له عن الخلافة فيما عرف بعام الجماعة

٦ ـ وأخيراً، فإن القواعد التفصيلية التي وضعها أصحاب المذهب السادس يغدو لا محل لها في نظرنا، ما دامت تقوم على أساس تحديد السابق من اللاحق، سواء عُرِفَ أم لم يعرف.

وقد عولنا على أساس مراعاة الكثرة والشوكة، دون السبق التاريخي، والأول عندنا هو الأول في وفرة الأنصار، وليس الأول الذي امتدت له يدٌ أو يدان تصافحه بالبيعة في معزل عن الجمهور، وما أهونها قضية وأسهلها طريقة يتمكن بها الطامعون من التسلق على سلم الخلافة، أن يتسابقوا لالتماس بيعة الحد الأدنى من نصاب أهل الحل والعقد، ثم تقع الوقيعة بينهم، وينفتح باب الخصام على مصراعيه بحيث يعسر إغلاقه.

٦ ـ اختلال عدالته بالفسق:

عرف السيوطي العدالة بأنها ملكة ـ أي هيئة راسخة في النفس ـ تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يخل بالمروءة.

وقد ضعف قول من عرفها بأنها «اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر» من وجوه:

أولها: إن مجرد الاجتناب من غير أن تكون عنده ملكة تردعه عن الوقوع فيما يهواه، غير كاف في صدق العدالة.

والثاني: إن التعبير بالكبائر، بلفظ الجمع، يوهم أن ارتكاب الكبيرة الواحدة لا يضر، وليس كذلك.

والثالث: إن صغائر الخسة ورذائل المباحات خارج عنه مع اعتباره[1].

وباعتبار أن الحديث في الكبائر والصغائر من متعلقات حديثنا في العدالة، لذا فإننا نرى أن من المناسب بيان موقع كل منهما من الآخر، باعتبارهما من المعاصي.

العلاقة بين الكبائر والصغائر:

اختلفت آراء العلماء في المعاصي، هل هي قسم واحد أم أقسام؟

١ ـ ذهب القاضي الباقلاني وأبوإسحاق الإسفرائيني وأبوالمعالي الجويني والقشيري وابن فورك ومن تابعهم، إلى أن المعاصي كلها كبائر، وإنما يقال لبعضها صغائر بالنسبة إلى ما هو أكبر، كما يقال للزنا صغيرة بالنسبة إلى الكفر، والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة إلى الزنا، ولسان حال هؤلاء ـ كما قال بعضهم ـ: لا تنظر إلى صغر الذنب، ولكن انظر من عصيت[2].

٢ ـ وذهب الجمهور إلى أنها منقسمة إلى صغائر وكبائر، يدل على ذلك قوله سبحانه: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهون عَنهُ نُكفرْ عَنكُمْ سيئاتِكمْ﴾ [النساء ٤/٣١]. وقوله تعالى: ﴿وكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الكُفْرَ والفُسُوقَ والعِصيَانَ﴾[3] [الحجرات ٤٩/٧].

يقول صاحب «تهذيب الفروق» في تعليقه على هذه الآية: «فجعلها رتباً ثلاثة: الكفر رتبة أولى، والفسوق ثانية، والعصيان ثالثة يلي الفسوق، وهو الصغائر، فجمعت الآية بين الكفر والكبائر والصغائر، وسمى بعض المعاصي فسوقاً دون بعض»[4].

وقد فرقوا بين الكفر والكبائر بأن أصل الكفر الجهل بالربوبية، وأصل الكبائر الجرأة على مخالفة أمر الله تعالى، بفعل ما نهى عنه وعظمت مفسدته

---

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر. ص ٤١٣.

(٢) «تفسير القرطبي»، المجلد الثالث، ص ١٧٢٩.

(٣) الشوكاني، «إرشاد الفحول» ص ٥٢.

(٤) محمد علي الشيخ حسين المالكي، «تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية» ـ على هامش «الفروق» للقرافي ـ الجزء الأول (دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ) ص ١٣٣.

لاستيلاء الشهوة عليه، وجائز أن يكون الكفر بمجرد المخالفة، وما كان منها مقتضياً ذلك احتمالاً لا نصاً فهو الكفر المختلف فيه، كالقول بالتجسيم، والتكفير بترك الصلاة[1]. .

أما الكبائر، فقد اخُتِلفَ فيها، هل يضبطها التعريف أو العدد؟

أ ـ قال الجمهور: إنها تُضبط بالحد والتعريف، على خلاف بينهم في تعريفها:

١ ـ قال العز بن عبدالسلام: إذا أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر، فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو أربت عليها فهي من الكبائر[2].

٢ ـ قال سفيان الثوري: الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد، والصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى، لأن الله تعالى كريم ويعفو[3].

٣ ـ وقال ابن جزي الكلبي: والأقرب إلى الصواب أن الكبائر هي ما ورد في النص على أنها كبائر أو ورد عليها وعيد في القرآن أو في الحديث[4] وقال الطباطبائي: إن الكبائر هي المعاصي التي تَوَعَّدَ الله سبحانه عليها النار[5].

٤ ـ ويقول الشيخ البارزي: والتحقيق أن الكبيرة كل ذنب قُرِن به وعيدٌ أو حدٌّ أو لعن بِنَصٍّ من كتاب أو سنة، أو عُلِمَ أن مفسدته كمفسدة ما قرنَ به وعيد أو حد أو لعن، أو أكثر من مفسدته، أو أشعر بتهاون مرتكبه في دينه إشعار

---

(١) محمد علي بن الشيخ حسين المالكي، المرجع السابق، نفس الجزء ص ١٣٦، ١٣٧.

(٢) عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، الجزء الأول ص ٢٣.

(٣) التهانوي: الشيخ المولوي محمد أعلى بن علي، «موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية»، الجزء الثاني (شركة خياط للكتب والنشر، ١٩٦٦) ص ٥٠٩.

(٤) ابن جزي الكلبي: محمد بن أحمد، «قوانين الأحكام الشرعية» (بيروت دار العلم للملايين) ص ٤٥٧.

(٥) النجفي: محمد حسن، «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام»، الجزء ١٣ (النجف: دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، ١٣٨٢هـ) ص ٣١٠. والبحراني، الشيخ يوسف، كتاب «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة».
الجزء ١٠ (نجف، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨١هـ. حققه وعلق عليه محمد تقي الأيرواني ص ٤٦).

أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك[1].

وهنالك أقوال أخرى تجتزي من هذا التعريف وذاك.

وعندي أن هذه التعريفات لا تخلو من ثغرات، اذ من الصعوبة بمكان أن يوضع للكبائر تعريف جامع، وكيف يمكن ضبطها مع الاختلاف في حصرها. ومن هنا قال ابن عبدالسلام «لم أقف لها على ضابط» يعني سالماً من الاعتراض.

ب ـ وقال آخرون: إنها لا تعرف إلا بالعدد، ثم اختلفوا في عددها فقيل إنها سبع، استدلالاً بالحديث الشريف: «اجْتَنِبُوا السَّبعَ المُوبِقَات: الشِّرْكُ باللهِ، والسِّحْرُ، وقَتلُ النَّفْسِ التي حَرمَ الله إلّا بالحقِّ، وأكلُ الرِّبا، وأكلُ مَالِ اليتيم، والتَّولي يَومَ الزَّحفِ، وَقذفُ المُحصناتِ المُؤمِناتِ الغَافلاتِ»[2] حديث صحيح.

وقيل تسع، وقيل: عشر، وقيل: اثنتا عشرة. وقيل: أربع عشرة. وقيل: ست وثلاثون. وقيل: سبعون. وإلى السبعين أنهاها الحافظ الذهبي في مصنف خاص. وقد جمع ابن حجر الهيتمي فيها مصنفاً حافلا سماه «الزواجر في الكبائر» وذكر فيه نحو أربعمائة معصية[3].

وقال سعيد بن جبير: قال رجل لابن عباس: الكبائر سبع؟ قال: هي إلى السبعمائة أقرب منها إلى السبع، غير أنه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع إصرار.

وبالجملة فليس هنالك ما يمكن أن يعتبر ضابطاً للكبائر سواء في تعريفها أو عددها. وتثور هاهنا مسألتان.

أولاهما: هل الإصرار على الصغائر يعتبر من الكبائر؟

ممن قال بذلك السيوطي وعز الدين بن عبدالسلام. وقد أجاب ابن عبدالسلام عمن استشكل في الإصرار، أيثبت بمرتين أم بأكثر؟ فقال إذا تكررت

---

(١) محمد علي بن الشيخ حسين المالكي، المرجع السابق. نفس الجزء. ص ١٣٥.
(٢) رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة.
(٣) الشوكاني، المرجع السابق. ص ٥٢.

منـه الصغيرة تَكَرُّراً يشعر بقلة مبالاته بدينه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك ردت شهادته وروايته بذلك، وكذلك إذا اجتمعت صغائر مختلفة الأنواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر أصغر الكبائر[1] وممن قال به لفيف من فقهاء الإمامية، بل قد ذكر إجماعهم على ذلك[2].

وخـالف الشـوكـاني لافتقاد دليل يصلح اعتماده. قال: وإنما هي مقالة لبعض الصوفية، فإنه قال: لا صغيرة مع الإصرار. وقد روى بعض من لا يعرف علم الرواية هذا اللفظ وجعله حديثاً، ولا يصح ذلك. بل الحق أن الإصرار حكمـه حكم ما أصـر عليه، فالإصرار على الصغيرة صغيرة، والإصرار على الكبيرة كبيرة[3].

والثانية: لماذا لم يميز الشارع الكبائر عن الصغائر في حصر كاشف؟

وأجيب عن ذلك بأن الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر، فإذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلاَّ هذه الأصناف المخصوصة عرف أنه متى احترز عنها صارت صغائر مكفرة، فكان ذلك إغراء له بالإقدام على تلك الصغائر. فلم يعرف الله في شيء من الذنوب أنه صغيرة، فلا ذنب يقدم عليه إلا ويجوز كونه كبيرة، فيكون ذلك زاجراً له عن الإقدام. قالوا: ونظيره في الشريعة إخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في يوم الجمعة، ووقت الموت في جملة الأوقات[4].

حكم مرتكب الكبائر عند الفرق الإسلامية وأثر ذلك على مقترفها من الأئمة:

في ضوء ما قدمنا من معطيات عن الكبائر والصغائر، يمكننا الآن استطلاع آراء الفرق الإسلامية في مدى تأثير ارتكاب المعاصي وبخاصة الكبائر في عدالة الإمام، وبالتالي في مدى تأثير ذلك على استمرار ولايته.

---

(١) عز الدين بن عبدالسلام المرجع السابق. ص ٢٧.
(٢) النجفي، «جوهر الكلام في شرح شرائع الإسلام»، الجزء الثالث عشر ص ٣٢٢.
(٣) الشوكاني، المرجع السابق. ص ٥٣.
(٤) التهانوي، المرجع السابق. نفس الجزء ص ٥٠٩.

١ ـ موقف الخوارج:

تعددت فرق **الخوارج**، وكان طبيعياً أن تتعدد، فلو لم يكن فيهم إلا التعنت والمغالاة لكان ذلك كافياً وداعياً لاختلافهم وتمزقهم. وقد تميزت منهم أربع فرق رئيسة هي:

الأزارقة والنجدات والإباضية والصفرية.

أما الأزارقة فكانوا أشد هذه الفرق تطرفاً، حيث اعتبروا أن كل مرتكب لذنب صغير أم كبير مشرك بالله، وهو كافر كفر ملة، وهو مخلد في النار مع سائر الكفار. واستدلوا على ذلك بكفر إبليس لعنه الله. وقالوا: ما ارتكب إلا كبيرة، حيث أُمر بالسجود لآدم فامتنع، وإلا فهو عارف بوحدانية الله[1].

وزعمت النجدات من **الخوارج** أن صاحب الذنب الذي أجمعت الأمة على تحريمه كافر مشرك. وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه على حكم اجتهاد أهل الفقه فيه[2].

وكان نجدة بن عامر، زعيم هذه الفرقة، يقول: إن من كذب كذبة صغيرة أو عمل عملاً صغيراً فأصر على ذلك، فهو كافر مشرك، وكذلك أيضاً في الكبائر. وأن من عمل من الكبائر غير مصر عليها فهو مسلم[3].

وقد عذروا مرتكب ما لا يعلم بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه فيه.

أما الإباضية، فقالوا: إن مرتكب ما فيه الوعيد ـ مع معرفته بالله عز وجل وبما جاء من عنده ـ كافر كفران نعمة، وليس بكافر كفر شرك. وكانوا يرون أن مخالفيهم من الفرق الإسلامية كفار لا مشركون ولا مؤمنون، ويجوزون شهاداتهم ويحرمون دماءهم في السر، ويستبيحونها في العلانية، ويجوزون مناكحتهم، ويثبتون التوارث بينهم، ويحرمون بعض غنائمهم ويحللون

---

(١) الشهر ستاني، «الملل والنحل». الجزء الثاني ص ٣٤.
والأشعري، «مقالات الإسلاميين». الجزء الأول. ص ١٥٩.

(٢) البغدادي، «الفرق بين الفرق» ص ١١٧.

(٣) ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل» الجزء الخامس ص ٣١.

بعضها[1].

أما الصفرية أتباع زياد بن الأصفر، فقد شاركوا الأزارقة نظرتهم إلى الفسقة، ولكنهم لا يبيحون قتل نساء مخالفيهم ولا أطفالهم خلافاً لأولئك. وقالت طائفة منهم: كل ذنب له حد معلوم في الشريعة لا يسمى مرتكبه مشركاً ولا كافراً، بل يدعى باسمه المشتق من جريمته، يقال: سارق وقاتل وقاذف. وكل ذنب ليس فيه حد معلوم كترك الصلاة، فمرتكبه كافر ولا يسمون مرتكب واحد من هذين النوعين مؤمناً.

ثم إن ابن الأصفر كان يرى أن الشرك شركان: شرك هو طاعة الشيطان، وشرك هو عبادة الأوثان. والكفر كفران: كفر بالنعمة وكفر بإنكار الربوبية. والبراءة براءتان: براءة من أهل الحدود سُنّة، وبراءة من أهل الجحود فريضة[2].

وبالأجمال، فإن الخوارج يزعمون أن كل من أذنب ذنباً فهو كافر، إلا النجدات فقد ذهبت إلى أنه كافر كفر نعمة، فيكون إطلاق التسمية عند هؤلاء على معنى الكفران لا الكفر. ولقد كلفهم مثل هذا الاعتقاد غالياً، كما كلف خصومهم كذلك. ولم يكن غريباً أن تنقرض فرقهم لغلوهم وعنفها فيما عدا الأباضية التي جنحت إلى الاعتدال فعاشت، فلم تؤد بهم مثل هذه العقيدة إلى القول بعزل الخلفاء فحسب، بل اقتضاهم الأمر إعلان التمرد المستمر، ابتداءً من عهد علي رضي الله عنه، واستمراراً في عهد الأمويين، ثم في عهد العباسيين من بعدهم، ولم يُلقوا سلاحهم حتى آخر رمق.

لقد كان تطرفهم بالأخذ بظواهر بعض النصوص حائلاً دون الأخذ بالنصوص الأخرى، فكانوا يروعون كل مخالف. ولكن لم يكن هنالك ما هو أسهل من إقناعهم لبساطتهم. فقد تكفل ابن عباس بإقناع أهل حروراء ثم فُتِنوا. وها هي فرقة منهم تقتحم المسجد فتلقي على أبي حنيفة مسألتين تطلب منه الإجابة عليهما وإلاَّ قُتِلَ، ولقد كان الجواب كفيلاً بقتله كذلك. سألوه عن

---

(١) الاسفرائيني، «التبصير في الدين». ص ٥٦.
والشهرستاني، المرجع السابق الجزء الثاني ص ٥٢، ٥٣.

(٢) الاسفرائيني، المرجع السابق ص ٥٢.
والشهرستاني، المرجع السابق نفس الجزء ص ٥٦، ٥٧.

مسألتين: رجل شرب الخمر، فغص فمات سكران، وامرأة حملت من الزنا، فماتت في ولادتها قبل التوبة، أهما كافران أم مؤمنان؟ وكان هؤلاء يدينون بالتكفير للذنب الواحد فقال: من أي فرقة كانا؟ أمن اليهود؟ قالوا: لا. قال: أمن النصارى قالوا: لا. قال: أمن المجوس؟ قالوا: لا. قال: أمن عبدة الأوثان؟ قالوا: لا. قال ممن كانا؟ قالوا: من المسلمين قال: قد أجبتم. قالوا: وكيف؟ قال: قد اعترفتم بأنهما كانا مسلمين، ومن كان من المسلمين كيف تجعلونه من الكافرين؟ قالوا هما في الجنة أو في النار؟ قال: أقول فيهما ما قال الخليل ﷺ في حق من هو شر منهما: ﴿فَمَنْ تبِعَنِي فإِنَّه مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [ابراهيم ٣٦/١٤]. أو أقول ما قال عيسى روح الله، عليه الصلاة والسلام، فيمن هو شر منهما: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وإِنْ تَغْفِرْ لهُمْ فانَّكَ أنْتَ العَزِيزُ الحَكِيم﴾ [المائدة ٥٨/٥] فتابوا واعتذروا إليه(١).

٢ ـ موقف المرجئة:

عد كثيرون المرجئة فرقة من جملة الفرق الإسلامية التي كانت فتنة مقتل عثمان نواة تشكلها، حيث التزموا الحياد في إصدار حكم لصالح عثمان رضي الله عنه أو لصالح علي رضي الله عنه.

وقد اختلفت المرجئة، وانقسمت إلى اثنتي عشرة فرقة. وقد مالت في مجملها إلى اعتبار الإيمان مجرد تصديق بالقلب. وقد بنى بعضهم على ذلك أن من شهد شهادة الحق دخل الجنة وإن عمل أي عمل، ولا يدخل النار أبداً، وإن ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر(٢) أو كما قال بعضهم: لا يضر مع الايمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة.

وصور آخرون الإيمان على أنه معرفة بالله وبرسله، دون اشتراط الإقرار باللسان، وهؤلاء هم الجهمية ـ أتباع الجهم بن صفوان ـ فقد زعموا أن الإنسان

---

(١) الشبلنجي: الشيخ مؤمن بن حسن مؤمن، «نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار» (مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة، ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م). ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) أبو الحسن الملطي الشافعي، «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» (نشر مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٣٦٨هـ ١٩٤٩م) ص ١٣٩.

إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه، لا يكفر بجحده[1].

وقد اعتبر الشيخ محمد أبوزهرة، رحمه الله، أن هذه الأقوال تعتبر انحرافا وانعطافاً بالإرجاء عن أصله. ذلك أن الإرجاء كان يقتصر على ارجاء حكم مرتكبي الكبائر إلى الله سبحانه وتعالى. وهذا لا يمت إلى ذلك بصلة[2].

وهذا صحيح، اذ تعتبر هذه الأقوال تشويهاً لأصل الموقف وخرقا لصفائه، وافساداً للحياد بالانحياز إلى جانب الظلمة بتبرير أعمالهم.

وهذا ما دعا سفيان الثوري إلى مهاجمتهم بقوله: «ليس أحد أبعد من كتاب الله من المرجئة»[3].

والرد على هؤلاء سهل ميسور. فهذا قول الله تعالى ينطق بالحق: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّين، فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ اليَتِيمَ، وَلا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ المِسكِين. فَوَيلٌ لِلمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِين هُمْ يُراؤونَ، وَيَمنعُونَ المَاعُون﴾ [سورة الماعون].

إن هذا الاتجاه من بعض الخلف، ممن نسبوا إلى المرجئة، هو الذي حدا ببعض المعاصرين إلى اعتبار المرجئة حزباً أموياً[4]. وخفف الدكتور أحمد أمين الاتهام حيث اعتبر أن عقيدتهم تخدم السياسة الأموية مستشهدا بقول طيفور: «الإرجاء دين الملوك» على معنى أن هذا النهج هو ما يرضي الملوك، لأن الرعية لا تثير شغبا بالنسبة لهم، ولا يخرجون عن الطاعة مهما ارتكب الملوك من معاصٍ»[5].

وكان يصح كلام هؤلاء لو قيدوا الاتهام بهؤلاء المنحرفين، ولكنهم أرسلوا الكلام على عواهنه، مشايعين في ذلك بعض المستشرقين من أمثال جولد زيهر، الذي ذهب إلى القول بأن تسامح المرجئة في مذهبهم بما يؤدي إلى تبرئة

---

(١) الأشعري المرجع السابق. الجزء الأول ص ١٩٧، ١٩٨.
(٢) محمد أبوزهرة، «المذاهب الإسلامية» (مكتبة الآداب ومطبعتها بالجمامين) ص ٣٠٢.
(٣) الأصبهاني، «حلية الأولياء». الجزء السابع. ص ٢٩.
(٤) محمد المهدي شمس الدين «نظام الحكم والإدارة في الإسلام». ص ٦٤.
(٥) أحمد أمين، «ضحى الإسلام». الجزء الثالث القاهرة: (مطبعة لجنة التأليف والترجمة =

الأمويين من كونهم غاصبين للسلطة، على ما فيهم من فسق هو الذي أغرى حكام بني أمية بالترويج لهذا المذهب لما يوفره من أمن لهم[1].

ولكن مذهب الإرجاء الحقيقي يأبى مثل هذا التفسير، ويرفض هذا الاتهام. ويكفي أن نعلم أن كثيرا من العلماء الذين رفضوا حكم بني أمية كانوا من المرجئة، كسعيد بن جبير، والحارث بن سريج ويذكر الأصفهاني في كتابه «مقاتل الطالبيين» عن محمد بن أيوب الرافعي قوله: «كانت المرجئة وأهل النسك لا يعدلون بزيد أحداً»[2]. ومعلوم أمر زيد بن علي وموقفه من الحكم الأموي.

٣ ـ موقف المعتزلة:

سلك المعتزلة مسلكا وسطاً بين الخوارج والمرجئة، فاعتبروا مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين ـ وهما الكفر والإيمان ـ وقالوا إنه فاسق.

وردوا على من اتهمهم بأنهم خرجوا عن الإجماع في قولهم هذا، فقالوا: إن الخوارج وأصحاب الحسن البصري والمرجئة قد أجمعوا على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر. ثم تفردت الخوارج وحدها، فقالت: هو مع فِسقهِ وفُجورهِ كافر. وقالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه وفجوره مؤمن. وقال الحسن وأصحابه: هو مع فسقه وفجوره منافق. وعليه فإن إجماعهم قد تم على دمغ مرتكب الكبيرة بوصف الفسق، وهذا ما نأخذ به وبه نقول، وتفرد كل فريق بوصف زائد يفتقد الدليل القطعي، فلا نعتد به[3].

قالوا: والذي منعنا من وصفه بالإيمان، أن المؤمن أهلٌ للمدح والتعظيم والموالاة، وقد ثبت أن مرتكب الكبيرة مستحق للذم واللعن والإهانة، فبطل تسميته مؤمناً.

= والنشر، الطبعة السابعة ١٩٦٤م). ص ٣٢٤، ٣٢٦.

(١) جولد زيهر، «العقيدة والشريعة في الإسلام» مترجم ص ٩٧ ـ ٩٩.

(٢) الأصفهاني، «مقاتل الطالبيين» (دار احياء الكتب العربية، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م) شرح وتحقيق السيد أحمد صقر. ص ١٢٨.

(٣) الخياط: أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي، كتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧) ص ١١٨.

ومع ذلك فليس بممتنع أن يطلق عليه وصف المؤمن مقيداً، فيقال: مؤمن بالله ورسوله. والذي يدل على أنه ليس بكافر، أن الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم، والكفر مانع من الإرث والمناكحة والدفن في مقابر المسلمين، وليس مرتكب الكبيرة من ذلك في شيء، ولهذا فإن الإمام علياً رضي الله تعالى عنه عندما سُئِلَ عن الخوارج: أكفار هم؟ قال: من الكفر فَرُّوا. فقالوا: أمسلمون هم؟ قال: لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا. فسماهم بغاة، ولم يسمّهم كفاراً ولا مسلمين.

واستدلوا كذلك بآية اللعان، إذا قذف أحد الزوجين الآخر بالزنا، فلو كان القذف كفرا لكان لا بد من خروج أحدهما بفسقه عن الإسلام، فتنقطع بينهما عصمة الزوجية، فلا يحتاج إلى اللعان، فصح بذلك أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً[1].

والذي يدل على أنه ليس منافقاً، أن المنافق إن ستر نفاقه فلم يعلم ما به، وكان ظاهره الإسلام، فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وإن أظهر كفره استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة.

وأنى كان الأمر، فإن الفسق قادح في الإمامة، وسواء كان ذلك الفسق متعلقاً بالتأويل أو بأفعال الجوارح، والمعتبر في ذلك هو ظهور الفسق دون الفسق نفسه، لأنه لو وقع الفسق، منه من غير ظهور لكان إماماً، ونظير ذلك في المنافق أن توريثه والتوريث منه يصح، وإن كان لو ظهر نفاقه لما صح.

وإذا فسق الإمام واستمر على القيام بذلك، ثم تاب واعتدل قبل إقامة إمام آخر، فقد اختلفت وجهة النظر في ذلك.

فمن قائل: إن الإمام القائم أولى بالإمامة، ويبقى على إمامته من غير تجديد عقد.

وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه لا يجوز له ذلك، ويصبح بمنزلة غيره حيث

---

(١) القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، «شرح الأصول الخمسة» (مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م) تحقيق عبدالكريم عثمان ص ٧٠١، ٧٠٢، ٧١٢ - ٧١٤.

إنه لا بد له من تجديد عقد إذ خرج من الإمامة، لكنه يقسم الفسق إلى قسمين:

أحدهما: يحتاج فيه إلى مضي رمضان عليه ليعرف سداده وصلاح طريقته، فيمحو عنه تأثير الفسق الذي وقع منه، فتكون هنالك فترة اختبار له في هذه المدة.

والثاني: إذا كان هذا الإمام قد ظهر فضله في العلم والقيام بتدبير الأمور، ووقع منه حدث لا يعتبر في توبته الزمان الطويل، فغير ممتنع أن يعود إماماً، لأن من هذا حاله إذا وجب في الابتداء أن يقدم على غيره، فكذلك بعد الحدث[1].

واحتج المعتزلة على مذهبهم في عزل الإمام بالفسق بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إبْرَاهِيم رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمهنَّ، قالَ: إنِّي جَاعلكَ للنَّاسِ إماماً، قالَ: ومنْ ذُريَّتي؟ قالَ: لا ينالُ عهدِي الظَّالِمينَ﴾ [البقرة ٢/١٢٤]. قال الزمخشري المعتزلي في تفسيره لهذه الآية: «في هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للإمامة، وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته، ولا تجب طاعته، ولا يقبل خبره، ولا يقدم للصلاة؟»[2].

٢ ـ الأحاديث الشريفة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله ﷺ «مَن رَأى مِنْكُمْ مُنكراً فَليغيرهُ بِيدهِ، فإنْ لَمْ يَستطِعْ فَبلسانه، فإنْ لَمْ يَستطِعْ فَبقلبهِ، وَذلكَ أضْعفُ الإيمَانِ»[3]. حديث صحيح.

٣ ـ ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق، وإذا حدث بينهم من خلاف ففي أمر عثمان رضي الله عنه: هل أحدث حدثاً يوجب خلعه أم لم يحدث؟[4].

٤ ـ القياس، فإذا وجب في الأمير والحاكم، إذا ظهر الفسق منهما، أن يصرفا، فأولى أن يكون ذلك في الإمام، وبهذا القياس ردوا على من حاول أن يبقي

(١) القاضي عبدالجبار، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، الجزء العشرون، القسم الثاني ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٢) الزمخشري: محمود بن عمر، «الكشاف»، الجزء الأول (مطبعة الاستقامة بالقاهرة) ضبطه مصطفى حسين أحمد. ص ١٣٧.

(٣) رواه مسلم وأحمد في «مسنده» عن أبي سعيد الخدري.

(٤) القاضي عبدالجبار، المرجع السابق، نفس الجزء، ص ٢٠٣.

على إمامة الفاسق، وذلك بقياس الفسق الظاهر على الفسق الباطن من حيث عدم تأثير الأخير على ولاية الإمام، فقالوا: إن هذا ينتقض بما قدمناه في الحاكم والأمير.

٥ ـ ومن الأدلة العقلية قالوا: إن الناس لو أقروه على إمامته، والحال على ما نرى، لكان الخطأ قد عمهم، ولو كان إنما يخرج من كونه إماماً بإخراجهم، لكان ـ متى كفوا عن ذلك ـ يصح ما فعله من الأحكام، وقام به من الحدود، وبطلان ذلك ظاهر.

وإذا كانت الكبائر لها مثل هذا التأثير على الإمامة والعدالة، فإنَّ الصغائر عندهم لا تقدح في الإيمان ولا في الإمامة، فيبقى مرتكبها على حاله.

٤ ـ موقف الشيعة:

لا محل عند الإمامية لدعوى اقتراف الإمام للكبائر، وكيف يرتكبها وهو الإمام المعصوم، وقد ذهب جمهورهم إلى أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام وبجميع ما جاء من عندهم، فأما المعرفة بذلك فضرورة عندهم، فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم، واذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن[1].

وبناء عليه، فإن الإمام عندهم واجب الطاعة في كافة أطواره، وليس هنالك ما يسمح بالقدح في إمامته وعدالته، وقد قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء ٥٩/٤] إن الله سبحانه عطف بالواو إطاعة أولي الأمر على إطاعة الرسول بدون قيد، والعطف بالواو يقتضي الجمع والمشاركة في الحكم. ومعنى هذا أن إطاعة أولي الأمر هي إطاعة الرسول، وأن أمرهم هو أمره[2].

وعلى خلاف ذلك كان موقف الزيدية، حيث ذهب جمهورهم إلى أن الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد، وجعلوا مواقعة ما فيه الوعيد كفراً، ليس بشرك ولا جحود، بل هو كفر نعمة، وكذلك قولهم في

---

(١) الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، الجزء الأول ص ١١٩.

(٢) محمد جواد مغنية، «التفسير الكاشف»، المجلد الثاني (بيروت: دار العلم للملايين) ص ٣٥٩.

المتأولين، إذ قالوا قولاً هو عصيان وفسق[1].

وقد ترتب على قولهم هذا عدم طاعة الإمام الفاسق الجائر، يروي زيد في مسنده عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام، قال: «من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية، إذا كان الإمام عدلاً برا تقيا». قال أبوالجارود: قلت لزيد بن علي عليه السلام: فما علامة العادل من الجائر؟ فقال: إذا استأثر فهو جائر، وإذا نزل نفسه منزلة رجل من المسلمين فهو عادل[2].

وبناء على ذلك، قالت الزيدية بخلع الإمام الجائر، حتى جعلوا الخروج عليه طريقاً لاستحقاق الإمامة، وقد جاء في أحد كتب الزيدية: «اعلم أن الإمام متى كان منه أو عَرَضَ له ما لو كان عليه قبل ثبوت إمامته، لم يصلح أن يكون إماما، فإنه يقتضي بطلان إمامته». ولا يحتاج في بطلان إمامته إلى أمر متجدد، كما أنه إذا حصل على الصفات التي تصلح معها الإمامة لم تثبت إمامته إلا بأمر متجدد.

ومثل هذا لا يمتنع في الشرع، ألا ترى أن النكاح لا يثبت إلا بأمر متجدد وهو العقد، والفرقة قد تثبت من دون تجدد يقتضي العقد الذي هو الطلاق، بأن يرتد الزوج عن الإسلام[3].

ويفهم من السياق أن الإمام ينعزل تلقائياً دون حاجة إلى عزل تتولاه الأمة أو أهل الحل والعقد، ما دام أن الفسق يفضي إلى بطلان الإمامة، ولكنه يعود إلى الإمامة بالتوبة خلافاً للإمامية، ولا يحتاج إلى تجديد عقد، واختلفوا في ضرورة الدعوة لنفسه مجدداً فذكر المتقدمة منهم أنه لا بد من تجديدها بخلاف المتأخرين[4].

---

(١) الأشعري، المرجع السابق، نفس الجزء ص ١٤٠.

(٢) زيد بن علي بن الحسين، «مسند الإمام زيد» (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦) ص ٣٦١.

(٣) كتاب في «نصرة مذهب الزيدية في الإمامة» (مخطوط بدار الكتب المصرية، علم الكلام ١٥٦٧) الورقتان ١٤٣، ١٤٤. وورد مثل ذلك في: «البحر الزخار» الجزء السادس ص ٣٨٣.

(٤) المرتضى، «البحر الزخار»، الجزء الخامس ص ١٦٤، ١٦٥، والجزء السادس ص ٣٨٤.

٥ ـ موقف أهل السنة :

لم ير أهل السنة في اقتراف الكبائر موجباً للتكفير، فقد ذكر أبو حنيفة قوله : «ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب، وان كانت كبيرة، إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان، ونسميه مؤمناً حقيقة، ويجوز أن يكون مؤمناً فاسقاً غير كافر»(١). وهذا ما أفصح عنه الإمام أبوجعفر الطحاوي عمدة أهل السنة، غير أن كثيراً من الأئمة لم يرتضوا عبارة «ولا نُكفرُ مسلماً بذنب»، إذ كان الأصح أن يقال : «ولا نكفرهم بكل ذنب»، وفرق بين النفي العام ونفي العموم، والواجب هو نفي العموم مناقضة لقول الخوارج الذين يكفرون بكل ذنب، ومن هنا كان القيد «إذا لم يستحلها»(٢).

وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿وَتُوبُوا إلى اللهِ جَمِيعاً أَيُّها المُؤمِنُونَ لعلَّكُمْ تُفلِحُونَ﴾ [النور ٣١/٢٤] وقوله ﷺ : «لا تُكفرُوا أَهْلَ ملَّتِكُمْ وإنْ عَملُوا الكبائرَ».

قالوا : ولا شك أن مرتكب الكبائر داخل في جملة من دعاهم الله سبحانه وتعالى إلى التوبة في الآية، وقد سماهم مؤمنين(٣).

وهم يصدرون في ذلك عن تصورهم للإيمان :

فمن قائل انه التصديق بالقلب : وهو مذهب الأشعري والماتريدي، ومنقول عن أبي حنيفة أخذاً بقوله تعالى : ﴿وَمَا أَنْتَ بِمؤمنٍ لَنَا﴾ [يوسف ١٢/١٧]، أي بمصدق لنا، فمن صدق الرسول ﷺ بما جاء من عند الله تعالى فهو مؤمن حقيقة فيما بينه وبين الله تعالى.

والإقرار شرط إجراء الأحكام، والأعمال ليست من الإيمان، لأنها عطفت على الإيمان في كثير من المواضع، كقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْملْ مِنَ الصَّالِحاتِ

---

(١) أبو حنيفة النعمان، «الفقه الأكبر» (مخطوط بدار الكتب المصرية، توحيد ١٢٧) ص ٨.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٩١هـ) تحقيق جماعة من العلماء ص ٣٥٥.

(٣) السرخسي : محمد بن أحمد، «شرح كتاب السير الكبير» لمحمد بن الحسن الشيباني، الجزء الأول (مطبعة مصر، ١٩٥٧) تحقيق د. صلاح الدين المنجد، ص ١٥٦ والجويني، «الإرشاد» ص ٣٩٧.

وَهُو مُؤمنٌ﴾ [طه ١١٢ / ٢٠] والشرط غير المشروط(١).

ولكن هذا الاتجـاه غير مقنع في نظر جمهور أهل السنة، فالمطابقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي للإيمان غير دقيقة، لأن المعنى اللغوي يعني التصـديق مطلقـاً، بينما الإيمان من ناحية شرعية يطلق على الاعتقاد بأشياء محددة ومخصوصة(٢).

وذهب الجمهـور إلى أن الإيمان «تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان». ولكن إيراد لفظ «الأركان» مشكل في التعريف، علماً بأن أهل السنة لم يقولوا بأن الطاعات المفروضة أو مطلق الطاعات إيمان كلها، ويتأول السبكي ذلك بأنه يمكن أن يراد به الكف عما يصدر بالجوارح فيوقع في الكفر من السجود للأصنام، وإلقاء المصحف في القاذورات، ثم قال: «فاضبط هذا فبه يجتمع لك كلام السلف والخلف». وأجـاب عن اعتراض مؤداه أن الكف لا يسمى فعلًا، فقال: بل يطلق الكف على الفعل كذلك كما ورد في الآية الكريمة: ﴿وَقَال الرَّسُول يَا رَبِّ إنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هذا القُرآنَ مَهجُوراً﴾ [الفرقان ٣٠/٢٥]، فالأخذ هو التناول، والمهجور المتروك، فصار المعنى تناولوه متروكاً، أي فعلوا تركه(٣).

ويروي ابن بطة بسند مرفوع إلى عثمان بن حنيف أن الإيمان قبل الهجرة كان قولاً بلا عمل، مستدلاً بحديث «أُمِرْتُ أن أقاتلُ النَّاسَ حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنِّي رسول الله، فإذا قالوها عَصَمُوا مِنِّي دماءَهم وأموالَهم إلّا بِحقِّها وحِسـابُهم على الله»(٤). فلمـا علم الله صدق الإيمـان في قلوبهم خاطبهم

---

(١) النسفي: أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، «العمدة في أصول الدين» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٧٣٣٦ عام) الورقتان ٦٥، ٦٦ وكمال الـدين بن أبي شريف، «المسامرة بشرح المسايرة»، ص ٣٣١ والشهرستاني، «الملل والنحل»، الجزء الأول ص ١٥٣.

(٢) ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، الجزء الثالث ص ١٣٨.

(٣) السبكي، «طبقات الشافعية الكبرى»، الجزء الأول ص ٤٧، ٤٨.

(٤) رواه الشيخـان عن أبي هريرة، وهـو صحيح ومتواتر (كما ذكره السيوطي في «الجامع الصغير» ص ٦٥).

بالأعمال والتشريعات الأخرى، فأصبح الإيمان قولا وعملا[1].

واستدل الجمهور على مذهبهم بالنصوص التالية:

بالنسبة للتصديق بالقلب: ورد قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الرَّسُول لا يَحزُنكَ الَّذينَ يُسارعُونَ في الكُفرِ مِنَ الَّذينَ قالوا آمنَّا بأفْواهِهِمْ وَلَمْ تُؤمِنْ قُلُوبهمْ﴾ [المائدة ٥/٤١]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ كفرَ باللهِ مِنْ بَعدِ إيمانِهِ إلاّ مَنْ أُكرِهَ وَقَلبهُ مُطْمئنٌّ بالإيمانِ﴾ [النحل ١٠٦/١٦].

أما بالنسبة للإقرار باللسان: فقد ورد قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمنَّا باللهِ وَمَا أُنزلَ إلينَا وَمَا أُنْزِل إلى إبْراهِيم..﴾ [البقرة ١٣٦/٢]. والحديث الشريف المتقدم.

وبالنسبة لعمل الجوارح، فالنصوص أكثر من أن تعد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمنُوا ارْكعُوا واسْجدُوا واعْبدُوا رَبكُمْ وَافْعلُوا الخَيْرَ لعلَّكمْ تُفْلِحُون﴾ [الحج ٧٧/٢٢]. وحيث ورد النداء بـ ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمنُوا﴾، فإن هنالك أمرا بعمل أو نهياً عن آخر، وقد روي أن رجلاً أتى عبدالله بن مسعود، فقال: اعهد إليّ. فقال: إذا سمعت الله يقول: ﴿ياأيها الذين آمنوا﴾ فأرعها سمعك، فإنه خير يُأمر به أو شر ينهى عنه[2].

وأنى كان من أمر، فإن أهل السنة لم يعتبروا ترك الأعمال موجبا للتكفير مطلقا وبينا أن منها ما يوجب تركه كفراً كترك الصلاة عند الحنابلة، ومنها ما يورث اقترافه الحكم بفسق فاعله كالكبائر، ومنها ما يورث الحكم بالكفر أو الفسق كترك النوافل لا على وجه المداومة.

وإذا كان أهل السنة قد اقتصروا على القول بفسق مرتكب الكبائر، فقد اختلف في الحد الذي يخرج به من دائرة العدالة إلى دائرة الفسق، ويتجه رأي الجمهور إلى أن من غلبت طاعته معاصيه كان عدلاً، وعكسه فاسق، ولفظ

---

(١) ابن بطة: أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن محمد بن حمدان، كتاب «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقة المذمومة»، الجزء الخامس (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم (٦٦ توحيد) الورقة ٣١.

(٢) «تفسير ابن كثير»، الجزء الثاني ص ٢.

الشافعي في المختصر يوافقه[٢].

ومن هنا اعتبرت الهنات والصغائر محطوطة، وألحق الجويني بذلك ما جرى من الكبائر مجرى العثرة من غير استمرار عليها، إذ لا يؤثر ذلك كله على الإمامة[١].

وأرى أن هذه النظرة المعتدلة من أهل السنة منسجمة مع البنية الإنسانية، بما فطرت عليه من خير وشر، فقد قال ﷺ: «كُلُّ بني آدَمَ خَطاءٌ وخَيرُ الخَطَّائِينَ التَّوابُون»[٢]. حديث صحيح، وإذا استوى الناس في ذلك، فلا معنى لملاحقة الإمام على أمر يشاركه فيه غيره، ولنا أن نسأل أولئك الذين يمدون الواجب إلى جميع مجالات الخير، ويريدون في الوقت نفسه أن يعينوا لكل مجال أعلى درجات الكمال الممكن على أنها إلزامية وملحة ـ نسألهم عما إذا كانوا يرون أن هذه الكمالات جميعاً «واجب» على كل شخص، أو أنهم يتركون لكل أن يختار مجال كماله؟.

ومن الواضح أن الافتراض الأول يقتضي شيئاً هو فوق القدرة الإنسانية، أما الثاني فإنه يستحوذ على الإنسان ببعض القيم، ويفرغه لها تماماً على حساب القيم الأخرى[٣].

أما التمادي في الفسوق، فقد تباينت وجهات نظر فقهائنا في تأثيره على الإمامة بعزل الإمام، وهم يفرقون في ذلك بين من كان فسقه راجعاً إلى الاعتقاد، بأن كان مبتدعا، وبين من كان فسقه متعلقاً بفعل الجوارح.

١ ـ أما المبتدع:

فقال الجمهور ان البدعة تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، ويخرج الإمام المبتدع من الإمامة، لأنه لما استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل وجب

---

(١) الجويني، «غياث الأمم» ص ٦٦.
(٢) رواه أحمد والترمذي وابن ماجه والحاكم في «المستدرك» عن أنس.
(٣) د. محمد عبدالله دراز. «دستور الأخلاق في القرآن». ص ٨٩.

أن يستوي حال الفسق بتأويل وغير تأويل[1]، وفي هذا يقول القاضي عياض: فلو طرأ عليه كفر وتغيير في الشرع، أو بدعة، سقطت إطاعته، ووجب على المسلمين خلعه ونصب إمام عادل، إن أمكنهم ذلك، ولا يجب في المبتدع إلاَّ إذا ظنوا القدرة عليه، وإلا فيهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفر بدينه[2].

وذهب كثير من علماء البصرة إلى أنَّ البدعة غير قادحة في الإمامة ابتداء واستدامة.

وقد روي عن الإمام أحمد رحمه الله ما يشعر بأنه لم يكن يشترط العدالة، فقد روي عنه في كتاب «المحسنة» أنه كان يدعو المعتصم بأمير المؤمنين، وقد دعاه إلى القول بخلق القرآن وضربه عليه، وقال حنبل في رواية الواثق: اجتمع فقهـاء بغداد إلى أبي عبدالله، وقالوا: هذا أمر قد تفاقم وفشا ـ يعنون إظهار الخلق للقـرآن ـ نشاورك في أنَّا لا نرضى بإمرته ولا سلطانه، فقال: «عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين».

لكن روي عنه ما يتعارض مع ما قدمناه، فقد حدث أبو الفتح بن منيع، قال: سمعت جدي يقول: كان أحمد إذا ذكر المأمون قال: كان لا مأمون.

وقـال في رواية الأثـرم في امرأة لا ولي لها: «السلطان» فقيل له: تقول السلطان، ونحن على ما ترى اليوم؟ وذلك في وقت يمتحن فيه القضاة، فقال: «أنـا لـم أقـل على ما نرى اليوم، إنما قلت السلطان». وهذا الكلام يفيد أن فسقهم قادح في ولايتهم[3].

ويبدو لي رجحان القول الثاني للإمام على الأول. ويمكن أن يحمل ما نقل عنه أولا على ما إذا كان هنالك عارض يحول دون نصب الإمام العدل، وكان في العدول عن هؤلاء الفسقة حدوث هرج وفتنة. وهو ما تأوله القاضي أبويعلى.

وفي اعتقادي أن تحديد موضوع البدعة هو الذي يحتم القول بالعزل أو

(١) الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ١٧.

(٢) القاري: علي بن سلطان محمد، «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح»، الجزء الرابع ص ١١٩.

(٣) أبو يعلى، «الأحكام السلطانية». ص ٤، ٥.

عدمه. فمثلاً مسألة خلق القرآن لا تعتبر في نظري بدعة تستدعي الإفتاء بالعزل. فلقد كان المعتزلة يستندون في هذه المسألة إلى أدلة قرآنية، بالإضافة إلى أدلة عقلية أخرى. وكانوا يحاجون أهل الحديث والفقه بالدليل القرآني أولاً(١).

٢ ـ أما الفسق المتعلق بأفعال الجوارح، فقد اختُلف في تحديد موقف أهل السنة في مدى تأثيره على ولاية الإمام.

وقد ادعى أبوبكر بن مجاهد أن الإجماع قائم على أنه لا ينعزل الإمام بالفسق. وهذا ما نقله النووي وأيده، وخطأ المخالفين من الأصحاب الشافعية ومن المعتزلة بأن ذلك منهم مخالف للإجماع(٢). وقد تابعه في ذلك علي بن سلطان القاري(٣).

ولكن الباقلاني يرى أن القول بعدم الانعزال هو رأي الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث(٤). وهو ما دونه القاضي عياض كذلك(٥)، فليس في ذلك إجماع. وعلى خلاف ذلك، فإن القرطبي ينسب جمهور الفقهاء إلى القول بأنه تنفسخ إمامة الفاسق، ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم(٦). حتى لقد ذهب بعض المعاصرين إلى أن الإجماع «يكاد ينعقد على أن الظلم والجور من الأسباب التي تؤدي إلى عزل الخليفة، وانتهاء ولايته العامة»(٧) ولعله بنى قوله على ما نقله ابن التين عن الداودي أنه قال: «الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب»(٨).

---

(١) راجع محاكمة أحمد بن حنبل في مسألة خلق القرآن في «حلية الأولياء» للأصبهاني، الجزء التاسع. ص ٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) «صحيح مسلم بشرح النووي». الجزء الثاني عشر. ص ٢٢٩.

(٣) القاري، المرجع السابق. الجزء نفسه. ص ١١٩.

(٤) الباقلاني، «التمهيد في الرد» (نقلاً عن يوسف إيبش: المرجع السابق. ص ٥٧).

(٥) الفاسي، «الإمامة العظمى». ص ٤٤.

(٦) «تفسير القرطبي». الجزء الأول. ص ٢٣٢.

(٧) د. فؤاد النادي، المرجع السابق. ص ١٠٣٣.

(٨) الشوكاني، «نيل الأوطار»، الجزء السابع. ص ١٨٥.

ونحن ـ إزاء هذا التناقض البيِّن في تحديد موقف فقهائنا من هذه المسألة ـ نرى أن نتجاوز إطلاق الأحكام والتعميمات التي لم تسعفنا بما يقنع لنتناول بالتحديد والتفصيل وجهات نظر فقهائنا، ثم نتبع ذلك ببيان الأدلة.

أ ـ موقف الشافعية:

ذكر الماوردي أن الفسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها. فلو طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، حتى إنه لو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد[1].

وهذا ما ذهب إليه إمام الحرمين الجويني حيث قال: «فأما إذا فسق وفجر وخرج عن سمت الإمامة بفسقه، فانخلاعه من غير خلع ممكن، وإن لم يحكم بانخلاعه[2].

واعتبر الجويني هذه المسألة من المجتهدات، فهي خارجة عن القطعيات. ومعنى ذلك أن الفسق مبطل للولاية تلقائياً، ولا يحتاج إلى حكم حاكم.

وهذا هو مذهب الشافعي في القديم، فقد قضى بانعزال الفاسق، إماماً كان أو قاضياً أو أميراً، باعتبار أن الفاسق ليس من أهل الولاية، يذكر التفتازاني هذا، ومع ذلك فإنه يميل إلى أنه لا ينعزل الإمام في هذه الحال[3].

وقد تقدم معنا رأي النووي، فقد ادعى الإجماع على عدم الانعزال، إلا أنه فرق بين الإمام وسائر الولاة. فالفسق لا يؤثر في الإمامة بعكس الولايات الأخرى. ثم إنه تعقب كلام الجويني قائلاً: وما ذكر من خلعه غريب. ومع هذا فهو محمول على ما إذا لم يخف منه إثارة مفسدة أعظم منه.

وأرى أن الخطأ يكتنف مقالة النووي من وجهين:

---

(١) الماوردي، المرجع السابق. ص ١٧.
(٢) الجويني، «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد». ص ٤٢٥.
(٣) التفتازاني، «شرح العقائد النسفية». الجزء الأول. ص ٢٠١، «وشرح المقاصد». الجزء الثاني. ص ٢٧٢.

أولهما: هو دعوى الإجماع هذه، مع أن الخلاف قائم في المسألة.
وثانيهما: في شرحه للحديث الشريف « . . وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان»، يقول النووي: إن المراد بالكفر هنا المعاصي. قال: ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام[1]. ويترتب على تفسيره هذا منازعة من ارتكب المنكر المحقق في ولايته. وأقل ما يتأتى ذلك به عزله عن هذه الولاية. ويبدو أن الذي أوقعه في الخطأ أمران:

١ ـ تصوره أن العزل لا يتم بدون خروج، وهذا باطل.
٢ ـ ما ذكره من أن سبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه هو ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه، ويفهم من هذا السياق أنه اذا لم يترتب على عزله مفسدة، فإنه لا بد من المصير إليه، وبهذا يزول التناقض فيما ذهب إليه.

والنووي نفسه ذكر عن القتال في الفتن قوله: «وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الإسلام: يجب نصر المحق في الفتن والقيام معه بمقاتلة الباغين، كما قال تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبغِي﴾ الآية، وهو الصحيح»[2]. فماذا لو كان الإمام هو الباغي؟ ألا يجب نصر المحق؟

ب ـ موقف المالكية:

اختلف فقهاء المالكية في ذلك، فمنهم من رأى أن الإمام إذا أمر بالمعصية فهو غير إمام، كابن الحاجب[3] فكيف به إذا ارتكب المعصية؟

ويقول القاضي الباقلاني: إن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا

---

(١) «صحيح مسلم بشرح النووي». الجزء الثاني عشر. ص ٢٢٩.
(٢) «صحيح مسلم بشرح النووي». الجزء الثامن عشر. ص ١٠.
(٣) الرصاع التونسي: أبو عبدالله محمد الأنصاري، «شرح حدود الإمام الأكبر أبي عبدالله محمد بن عرفة» (تونس، المطبعة التونسية، نهج سوق البلاط، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ). ص ٤٩٠.

يوجب خلعـه، وإن كان ممـا لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له، ووجب العدول عنه. وهكذا يغتفر عنده في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء. وهو يسند مذهبه هذا، الذي يرى فيه مذهب أصحابه من المالكية، بنظائر فقهية، ومن ذلك أنه لو وجد المتيمم الماء قبل دخوله في الصلاة لوجب عليه التوضؤ به، ولو طرأ عليه وهو فيها لم يلزمه ذلك. وكذلك لو وجب عليه الرقبة في كفارته وهو موسر لم يجز غيرها، ولو حدث اليسار بعد مضيه في شيء من الصيام لم يبطل حكم صيامه، ولا يلزمه غير ما دخل فيه[1].

وفي اعتقادي أن هذا القياس بالتماس النظائر فاسد.. فالبيعة عقد قبل كل شيء يحدث الخلل بها بالفسق ضرراً بالناس، بخلاف ما أورده من أمثلة لا تعقب ضرراً إلا على صاحبها فقط. وهنالك أمثلة مغايرة كذلك، منها ما استدل به فقهـاء الزيدية حيث ذكروا أن النكاح لا يثبت إلا بأمر متجدد وهو العقد، والفرقة تثبت من دون تجدد يقتضي العقد الذي هو الطلاق.

غير أني أنظر في هذا الفقه فلا أراه منسجما مع ما هو مشهور عن الإمام مالك نفسه، حيث راح يروي الحديث الشريف «لَيْسَ عَلى مُسْتَكْرِه طَلاقٌ»، إذ أن في ذلك ترويجاً وتعميماً على الملأ بأن بيعة بني العباس باطلة، وأن ما تمخض عنها من أيمان طلاق وعتاق لاغية. وقد قيل إن أبا جعفر المنصور نهاه عن الحديث، ثم دس إليه من يسأله عنه، فحدثه به على رؤوس الناس، فضربه بالسوط.

ولا يرى الأستاذ عبدالحليم الجندي صحة لهذه الرواية، فمالك لم يصنع شيئا ضده. والتحديث العلمي بحديث للرسول ﷺ في الحلقة ليس خطيئة، ولا يستطيع الخليفة أن يمنع منه الإمام إلا أن تكون سنة الرسول ضد الخليفة، وبهذا يفقده غضبه على مالك حجته على الأمة، وأبو جعفر فقيه محدث يعرف هذا الحديث، وفقهه ورأيه فيها نقيض لرأي جده الأعلى عبدالله بن عباس[2].

ولا أرى في هذه المنـافحة عن صاحب نظرية «سلطان الله في الأرض» بمفهـومهـا الأعوج ما يكفي لستر الحقيقة، ولم يقدم أبوجعفر على منع رواية

---

(١) الباقلاني، «التمهيد في الرد». نقلا عن (يوسف إيبش، المرجع السابق ص ٥٨).

(٢) عبدالحليم الجندي، «مالك بن أنس» (دار المعارف بمصر، ١٩٦٩). ص ٢٤١.

حديث لم يكذبه، إذا كان في هذا خطراً على نظام حكمه؟ وسواء أكان أبوجعفر هو الذي أصدر الأمر أم أحد ولاته فالحال واحد. فقد ذكر الواقدي أنه لما سود مالك وسمع منه، حسده الناس وبغوا عليه. فلما ولي جعفر بن سليمان على المدينة، سَعَوْا به إليه، وأكثروا عليه عنده، وقالوا: لا يرى أيمان بيعتكم هذه شيئاً. فغضب جعفر ودعا به، ثم جره ومده فضربه بالسياط، ومدت يده حتى انخلعت كتفه[1].

ولو كان الإمام مالك موضع رضا من أبي جعفر، لما كان ثمة ما يدعو لاستجوابه مع لفيف من الفقهاء. فقد بلغ أبا جعفر عن الفقهاء ما أخشن صدره، فاستدعاهم واستجوبهم، وكان مما سألهم: على ذلك أي الرجال أنا عندكم؟ أمن أئمة العدل أم من أئمة الجور؟ فقال مالك ـ وهو راوي الخبر ـ فقلت: يا أمير المؤمنين! أنا متوسل إليك بالله تعالى، وأتشفع إليك بمحمد ﷺ وبقرابتك منه، إلا ما أعفيتني من الكلام في هذا. قال: قد أعفاك أمير المؤمنين[2].

فهو لم يشأ أن يخاطر بنفسه ـ وقد رأى السيافين من حوله ـ فلم يبد جوابا، ولو كان راضيا لشارك ابن سمعان في موقفه، إذ وصف أبا جعفر بأنه خير الرجال. ولم تكن له مثل جرأة ابن أبي ذؤيب الذي وصف الخليفة بأنه شر الرجال.

ولو كان يقر إمامة العباسيين، لما كان منه فتوى للناس بمبايعة الخارج على السلطة، وهو محمد بن عبدالله بن حسن الذي استطاع السيطرة على المدينة. ولما قيل له: فإن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما كنتم مكرهين، وليس لمكره بيعة. فبايعه الناس عند ذلك عن قول مالك، ولزم مالك بيته[3].

ومما يؤكد ما نقول ما روي عن أن العمري أتى مالكاً، فقال له: يا أبا عبدالله بايعني أهل الحرمين وأنت ترى سيرة أبي جعفر، فما ترى؟ فقال له

---

(١) القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك». الجزء الأول (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م) تحقيق د. أحمد بكير محمود. ص ٢٢٨.

(٢) ابن قتيبة، «الإمامة والسياسة». الجزء الثاني. ص ١٧٣، ١٧٤.

(٣) ابن كثير، «البداية والنهاية». الجزء العاشر (بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٦). ص ٨٣، ٨٤.

مالـك: أتـدري ما الذي منع عمر بن عبدالعزيز أن يولي رجلاً صالحاً؟ فقال العمري: لا أدري قال مالك: لكني أنا أدري، إنما كانت البيعة ليزيد بعده، فخاف عمر إن ولى رجلاً صالحاً أن لا يكون ليزيد بد من القيام، فتقوم هجمة، فيفسد ما لا يصلح. فصدر رأي هذا العمري على رأي مالك.

يقول الشاطبي المالكي بعد إيراد هذه الرواية: «فظاهر هذه الرواية أنه إذا خيف عند خلع غير المستحق وإقامة المستحق أن تقع فتنة وما لا يصلح، فالمصلحة في الترك»[1].

نستشف من ذلك أن مالكاً، رضي الله عنه، كان ينادي بعزل المستبدين بالسلطة، وكان يعلن ذلك إذا سنحت الفرصة وزالت الرهبة. وإن كان موقفه من الخروج محل نظر، كما سيلي.

جـ ـ موقف الحنابلة:

ذكر القاضي أبويعلى أن الفسق لا يمنع من استدامة الإمامة إذا طرأ عليها، وسواء أكان ذلك بأخذ الأموال، وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود، وشرب الخمور، ونحو ذلك. غاية ما في الأمر أنه يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته فيما يدعو إليه من معاصي الله[2]. وكان الإمام أحمد رحمه الله، يرى وجوب هجره ليكون ذلك كسراً له واستصلاحاً. وكان يقول: «إذا أردت أن تعلم محل الإسلام من أهل الزمان، فلا تنظر إلى زحامهم في أبواب الجوامع، ولا ضجيجهم في الموقف بـ «لَبَّيكَ» وإنما انظر إلى مواطأتهم أعداء الشريعة»[3].

وهكذا، فإنَّ الإمام أحمد يميل إلى نوع من المقاومة السلبية التي من شأنها أن تولد «كسراً له واستصلاحاً»، دون أن يزج بالأمة في معركة لا تعرف نتائجها.

---

(1) الشاطبي: أبو اسحاق إبراهيم بن محمد، «الاعتصام» الجزء الثاني (المكتبة التجارية الكبرى) تعليق السيد محمد رشيد رضا. ص ١٢٨.

(2) أبو يعلى، «الأحكام السلطانية». ص ٥، «والمعتمد في أصول الدين» الورقة ٩٧.

(3) شمس الدين المقدسي الحنبلي: أبو عبدالله محمد بن مفلح، «الآداب الشرعية والمنح المرعية». الجزء الأول (بيروت: دار العلم للجميع، ١٩٧٢) ص ٢٦٨.

وقد قيل لأحمد بن حنبل: إن أقواماً يقولون: إنا نحب يزيد. فقال وهل يحب يزيد من يؤمن بالله واليوم الآخر؟ فقيل له: أو لا تلعنه؟ فقال: متى رأيت أباك يلعن أحداً. ومع ذلك فإنَّ ابن الجوزي يرى أن لعن الفاسق كيزيد أجازه العلماء الورعون، ومنهم أحمد بن حنبل[1].

فهو لم ير عزله، وإن كان يؤكد كراهة عمله هذا وتخطئه كل من يقر عليه، حتى بلغ به أن وصف من يقره على فسقه، رضا بذلك، بأنه لا يؤمن بالله واليوم الآخر، أخذ بقوله تعالى: ﴿لا تَجِدُ قَوماً يُؤمِنونَ باللهِ واليوم الآخِرِ يُوادونَ مَنْ حَادّ اللهَ وَرسُولهُ وَلوْ كَانُوا آباءهُم أو أبْناءهُمْ أوْ إخوَانَهُمْ أو عَشيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة ٥٨/٢٢].

د ـ موقف الحنفية:

يرى فقهاء الحنفية أن العدالة ليست شرطاً لصحة انعقاد الإمامة. واذا قلد العدل ثم جار وفسق، فإنه لا ينعزل، ولكنه يكون مستحقاً للعزل إن لم يستلزم عزله فتنة. ويجب أن يدعى له بالصلاح ونحوه. هذا ما نقله الحنفية عن أبي حنيفة، كما يشير إلى ذلك الكمالان، في «المسامرة بشرح المسايرة»[2].

وهذا النقل عن أبي حنيفة لم نجده مدوناً بقلمه ولا بإملائه، ولا برواية أحد من أصحابه، كما يذكر الشيخ محمد أبوزهرة. ولا بد أن رأيه في هذه المسألة كان يذكر في حلقة درسه أحياناً، وأنه كان يخالف فيه بني العباس. ولكن أصحابه، وخصوصاً أبا يوسف ومحمد، لم يدونوا آراء شيخهم التي تمس من شأن النظام والسلطة العباسية، حيث تولى أبويوسف ومحمد القضاء في هذه الدولة، في الوقت الذي كان يرفض فيه أبوحنيفة هذا المنصب[3].

وتدل مواقف أبي حنيفة السياسية على أنه كان يتجه إلى عزل الفسقة المستبدين من الحكام، سواء من كان منهم في الدولة الأموية أو في الدولة

---

(١) شمس الدين المقدسي، المرجع السابق، نفس الجزء ص ٣٠٣.

(٢) الكمال بن أبي شريف، «المسامرة بشرح المسايرة». ص ٣٢٢، ٣٢٣، «وحاشية ابن عابدين»، الجزء الأول. ص ٣٦٨.

(٣) محمد أبوزهرة، «أبوحنيفة» (دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٦٠) ص ٩، ١٠.

العباسية، إذ قدر له أن يشهد انهيار دولة الأمويين، لتقوم على أنقاضها دولة العباسيين.

والآن، وبعد أن فرغنا من استعراض وجهات النظر المختلفة في عزل الفسقة الجورة، ومن قبل بيان ما نراه راجحاً في المسألة، لا بد من بيان أدلة كل فريق. وبصورة عامة نلمس هنالك موقفين متضادين، أحدهما يقول بوجوب عزله أو جواز ذلك، والثاني يرفض مبدأ العزل.

أدلة النافين للعزل:

استدل نفاة العزل بسبب الفسق بالأدلة التالية:

١ ـ من السنة:

وردت أحاديث كثيرة تؤكد وجوب طاعة الأئمة لا وجوب العزل ومنها: قوله (ﷺ) لأبي ذر: «يَا أَبَا ذَرٍّ، كَيْفَ بِكَ عِنْدَ ولاةٍ يَستأثِرونَ عَليكَ بهذا الفيءِ؟» قال: والذي بعثك بالحق أضع سيفي على عاتقي وأضرب حتى ألحقك. قال: «أولا أدلُّكَ عَلى ما هُوَ خَيرَ لَكَ مِنْ ذلِكَ؟ تَصبرُ حَتى تَلحقَنِي»(١).

وقوله: «إنَّكُمْ سَترونَ بَعدِي أثرةً وَأموراً تُنكِرونَها. قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدُّوا إليهِمْ حَقَّهُمْ وَسلُوا الله حَقَّكُمْ»(٢).

وما رواه عبادة بن الصامت قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا، ومنشطنا ومكرهنا، وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً».

وقد قال ابن العربي في تفسيره لقوله «وألا ننازع الأمر أهله»: يعني من ملكه لا من يستحقه، فإن الأمر فيمن يملكه أكثر منه فيمن يستحقه(٣).

ومن ذلك أيضاً: صَلُّوا خَلفَ كُلِّ بَرٍّ وفَاجرٍ، وصَلُّوا عَلى كُلِّ بَرٍّ وفَاجرٍ،

---

(١) رواه أحمد.

(٢) رواه البخاري.

(٣) الفاسي، المرجع السابق ص ٤٤.

وجَاهِدُوا مَعَ كُلِّ بَرٍّ وفَاجرٍ[1].

٢ ـ موقف ابن عمر عندما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية، فقد دعا عبدالله بن عمر بنيه وجمعهم فقال: إنا بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنَّ الغَادرَ يُنصبُ لهُ لِواءٌ يَومَ القِيامةِ فيقُولُ: هذهِ غَدْرةُ فُلان»[2] وإن من أعظمِ الغدرِ ـ إلاَّ أنْ يكُونِ الشِّركُ باللهِ ـ أنْ يُبايعَ رجلٌ رجلاً على بيع اللهِ وَرسولِهِ ﷺ، ثم يَنكثُ بيعته»، فلا يخلعن أحد منكم يزيد، ولا يسرعن أحد منكم في هذا الأمر فتكون الصيلم (القطيعة المنكرة) بيني وبينه[3].

٣ ـ ثم إن الفسق ظهر بعد الخلفاء وكان السلف ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، حتى إن البخاري روى في «تاريخه» عن عبدالكريم البكاء، قال: أدركت عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يصلي خلف أئمة الجور.

٤ ـ ولأنَّ العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداء، فبقاء أولى[4].

٥ ـ وليس معنى الإمامة والسلطنة إلا وجوب طاعتهم وتحريم معصيتهم، فمهما كان ذلك ثابتا فهي ثابتة لم تبطل[5].

٦ ـ ولأنَّ فسقَه لا يُخرجه عن الملة، ولا يمنعه من النظر فيما نصب له[6].

٧ ـ وأخيراً ـ وعلى حد تعبير النووي ـ فإن سبب عدم انعزاله والخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه.

أدلة القائلين بالعزل:

١ ـ من القرآن:

قوله تعالى لإبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿إنِّي جَاعِلُكَ للنَّاسِ إمَاماً قال:

---

(١) رواه البيهقي عن أبي هريرة، وفي سنده انقطاع، وأورده ابن حيان في «الضعفاء».

(٢) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر، حديث صحيح.

(٣) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، الجزء الرابع (دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م). ص ١٨٢، ١٨٣.

(٤) التفتازاني، «شرح العقائد النسفية»، الجزء الأول ص ٢٠١.

(٥) محمد صديق حسن خان، «إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة» ص ٧٢.

(٦) أبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين»، نقلاً عن (يوسف إيبش، «نصوص الفكر السياسي الإسلامي» ص ٢١٧).

وَمِنْ ذُرِّيتِي؟ قال: لَا يَنالُ عَهدي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة ٢/١٢٤].

وللمفسرين في معنى العهد أقوال مختلفة، منها: الإمامة (قاله مجاهد)، والنبوة (قاله السدي)، والأمان (قاله قتادة وروي عن السدي واختاره الزجاج)، والثواب (قاله قتادة أيضاً)، والرحمة (قاله عطاء)، والأمر أخذا من الآية الكريمة: ﴿إنَّ الله عَهدَ إلَيْنَا. . .﴾ والطاعة (قاله الضحاك). والميثاق والأمانة الخ.

وقد رجح كثير من المفسرين المعنى الأول، حيث فسرُوا العهد بالإمامة، ومنهم أبوحيان والزمخشري والشوكاني وغيرهم[1] وقد ذكر الشوكاني بهذا الصدد: أن هذا الخبر في معنى الأمر لعباده أن لا يولوا أمور الشرع ظالماً.

وبناء على ذلك خرج أهل العراق وعلماؤهم على الحجاج، وخرج ابن الزبير والحسين على يزيد، وأخرج أهل المدينة بني أمية عنهم وقاموا عليهم، فكانت موقعة الحرة.

وقد أجاب الأولون عن الخروج على الحجاج بأنه لم يكن لمجرد الفسق، بل بسبب ظاهر الكفر، وتفضيله الخليفة على النبي، فقد ذكر مطرف بن المغيرة بن شعبة قال: قال لي الحجاج: يا مطرف، أي أكرم عليك رسولك أو خليفتك على أهلك؟ قلت: خليفتي، قال: فإن عبدالملك خليفة في أرضه، فهو أكرم عليه منه. وفي كتاب البلاذري: أقبل الحجاج إلى أهل الشام، وحاد يحدو ويقول:

إن عليك أيها البختي أكرم من تحمله المطي

قال: صدق قولك، وقال الزمخشري: ومن جرأته على الله وشيطنته أنه قيل له: إنك لحسود. قال: أحسد مني من قال: ﴿وَهَبْ لِي مُلكاً لا يَنبغِي لأحَد مِنْ بَعدِي﴾ [ص ٣٨/٣٥]، يريد سليمان عليه السلام[2].

---

(١) أبو حيان، «البحر المحيط»، الجزء الأول ص ٣٧٧، «وتفسير الطبري»، الجزء الثالث. ص ٢٠ ـ ٢٤.
ـ والزمخشري، «الكشاف». الجزء الأول. ص ٣٧٨.
ـ والشوكاني، «فتح القدير»، الجزء الأول ص ١٣٨.

(٢) «شرح الأبي والسنوسي على صحيح مسلم»، الجزء الخامس ١٨٠، ١٨١.

والذي أراه أن فسقه وجوره كانا السبب المباشر وراء الدعوة إلى عزله، ولو بالقوة المسلحة، يروى أن عدة من قتلهم الحجاج مائة وعشرون ألفاً، وتوفى وفي حبوسه خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة[1]. ومبعث هذا الإذلال للصحابة، كما قال، هو تقصيرهم في نصرة عثمان رضي الله عنه.

٢ ـ من السنة: قوله ﷺ: «سَيكُونُ أُمراءُ مِن بَعدِي يَأمُرونكمْ بِما تَعرِفُونَ، ويَعلمُونَ مَا تُنكِرونَ، فَلَيْسَ أولئِكَ عَلَيْكُمْ بأئمةٍ»[2].

٣ ـ ولأنه لو جوَّزنا أن يكون فاسقاً لأدى ذلك إلى ابطال ما أقيم لأجله، من إقامة الحدود واستيفاء الحقوق، وحفظ أموال الأيتام والنظر في أمورهم، وما فيه من الفسق يقعده عن القيام بهذه الأمور، ومن هنا امتنع تنصيب الفاسق ابتداء[3].

وقد رد هذا الفريق على الفريق الأول، ومما قالوه ونقوله معهم:

١ ـ إن المقصود من قوله «وألا ننازع الأمر أهله» كما قال أبوعمر بن عبدالبر في الاستذكار: أهله أهل العدل والاحسان والفضل والدين، مع القوة على القيام بذلك، فهؤلاء لا ينازعون لأنهم أهله، وأما أهل الجور والفسق والظلم فليسوا بأهل[4].

٢ ـ أما موقف ابن عمر فمنقوض بما قاله عمر نفسه، يروى أن عمر رضي الله عنه قال: «لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر، تذهب بنا شرقا وغربا، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم، فإن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه». فقال طلحة: وما عليك لو قلت: «وإن تعوج عزلوه؟» فقال عمر: «لا، القتل أنكل لمن بعده»[5].

ولا يغيبن عن البال مواقف كبار الصحابة والتابعين، كالحسين بن علي وسعيد بن جبير وغيرهما.

---

(١) عبدالرحمن سنبط قنيتو الإربلي، «خلاصة الذهب المسبوك مختصر من سير الملوك» (بغداد، مكتبة المثنى) ص ١، ٢.

(٢) الهيثمي: «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»، الجزء الخامس ص ٢٢٧، ورواه الطبراني.

(٣) «تفسير القرطبي»، الجزء الأول ص ٢٣٢.

(٤) الفاسي، المرجع السابق ص ٤٣.

(٥) ابن جرير الطبري، «تاريخ الرسل والملوك» ج ٤ ص ٢٠٨.

٣ ـ أما ادعاء أن السلف كانوا يصلون وراء هؤلاء الفسقة وينقادون لهم، فغير خاف أن بني أمية كانوا ملوكاً تغلبوا على الأمر، والمتغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة.

٤ ـ ثم إن حديثنا عن العدالة وليس عن العصمة، وفرق بين المفهومين فبينما يتصور بقاء العدالة بارتكاب الصغائر، تخترم العصمة بارتكابها.

٥ ـ أما افتراض أن تكون الإمامة والسلطنة قرينة الطاعة فغير مسلم. ومن بديع الجواب ما ذكره ابن حجر من قول بعض التابعين لبعض الأمراء من بني أمية، لما قال له: أليس أمركم أن تطيعوني في قوله: ﴿وَأُولِي الأمرِ مِنكُمْ﴾ فقال له: أليس قد نزعت عنكم الطاعة إذ خالفتم الحق بقوله تعالى: ﴿فإنْ تَنَازعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُوهُ إلى اللهِ والرَّسولِ﴾ [النساء ٥٩/٤].

قال الطسي: أعاد الفعل في قوله «الرسول» إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة، ولم يعد في أولي الأمر، إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك في قوله: «فإن تنازعتم في شيء» كأنه قيل: فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم، وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله والرسول[1].

وقال الشافعي في تفسير الآية: إن من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن تعطي بعضها بعضا طاعة الإمارة، فلما دانت لرسول الله ﷺ بالطاعة، لم يكن ذلك يصلح لغير رسول الله ﷺ، فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول الله ﷺ، لا طاعة مطلقة، بل طاعة يستثنى فيها لهم وعليهم[2].

٦ ـ أما القول بأن فسقه لا يمنعه من القيام بمسئولياته، فيختلف بحسب موضع الفسق فقد يكون مانعا وقد لا يكون، وفي هذا يقول الجويني: ولو كان القائم بأمور المسلمين يتعاطى على الدوام ما هو من قبيل الكبائر، كالشرب في أوان، ولكنه كان سائراً على رعاية المصالح، فالقول في ذلك لا يبلغ القطع عندي،

---

(١) الفاسي، المرجع السابق، ص ٤١.

(٢) الشافعي، «أحكام القرآن»، الجزء الأول، (مكتب نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥١م) جمعه البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨هـ. ص ٢٩.

والأظهر عندي أن ذلك مؤثر[1] وقد نقل القرطبي بأنه يؤثر في القيام بالواجبات عن الجمهور، كما بينا.

٧ ـ وأخيراً، فقد تقدم ردنا على النووي في موضع سابق، وقلنا إن العزل لا يستلزم الخروج ولا العنف، وبخاصة أن هذا العصر الذي نعيش فيه عصر أصبحت الكلمة فيه للشعوب، ولم يعد فيه لرؤساء الدول سلطان أمام سلطان الأمة، فلم يعد هنالك محل للتخوف من أن تصاحب العزل فتنة[2].

رأينا في المسألة:

ليس من الصعب الآن ـ بعد أن استعرضنا، إجمالا وتفصيلا، آراء ومواقف فقهائنا في مسألة العزل الفسق، وبعد الاطلاع على أدلة الفرقاء ـ أن نحدد بصورة دقيقة موقف علمائنا في هذه القضية، وقد أصبح واضحا أن الجمهور يقفون إلى جانب العزل، بحيث يمكننا اعتبار أن عكس الصورة ـ بنسبة الجمهور إلى القول بعدم العزل، أو ادعاء قيام الإجماع على ذلك ـ مجازفة في القول، ينقضها الواقع ويعوزها الدليل.

وقد وجدنا أن أئمتنا الأربعة ـ باستثناء الإمام أحمد ـ من أنصار القول بالعزل، تفصح عن ذلك أقوالهم أو تصرفاتهم، حتى إن الإمام أحمد تضاربت عنه الروايات في المبتدع الفاسق، وهو إن لم يناد بعزل مرتكب الكبيرة بعبارة صريحة، إلا أن كلماته صريحة في ضرورة عزله اجتماعيا، وذلك بهجره ومقاطعته، حتى يعرى فيسقط، أو يرعوي فيثبت، وهكذا، فإنه يلتقي في نهاية الشوط مع الآخرين، على خلاف بينهم في أسلوب المواجهة، ومن هنا نقل ابن التين عن الداودي، قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب[3] وذكر السكاكي في كتابه «كتاب أهل السنة والجماعة» أن أهل السنة يرون أن السلطان الجائر لا ينعزل حتى يعزل[4] وهذا

---

(١) الجويني، «غياث الأمم» ص ٦٦، ٦٧.

(٢) عبدالقادر عودة، «الإسلام وأوضاعنا السياسية» ص ١٥٣.

(٣) الشوكاني، «نيل الأوطار»، الجزء السابع ص ١٨٥.

(٤) محمد سكاكي، «كتاب أهل السنة والجماعة» (مخطوط مصور بالميكروفيلم موجود بالجماعة الأردنية رقم الشريط ٢٢٠ مصور من Princeton برقم 2084 الورقة ٣٠.

يفيد أن العزل ممكن.

هذا هو الشق الأول للمسألة، أما شقها الآخر فهو اختلاف علمائنا في حالة ما إذا استلزم العزل فتنة، فقد كان لهم آراء ثلاثة:

- رأى بعضهم أن العزل واجب مهما كانت النتيجة، ولو أدى ذلك إلى فتنة.
- ورأى آخرون أنه يحتمل أدنى المضرتين في ذلك.
- وذهب الفريق الثالث أنه لا يعزل، وإن كان مستحقاً للعزل.

وهذه مسألة سنعرضها بصورة أوسع في الفصل القادم، غير أننا نقول إن الإغضاء على مثالب الخليفة، إذا ما تمادى واتسع الخرق، يشكل عاملاً مساعداً على مزيد من الانحلال والتدهور، حتى إنه ليبدو من المتعذر تصحيح المسار المنحرف، بالرغم من النوايا الصادقة والجهود المخلصة، والفتنة الأكبر هي فتنة الدين التي تكبر الفتنة الأخرى، وهي حدوث الهرج والقتل.

وكما سبق وقلنا، إن ظروف العصر الذي نعيشه تجعلنا ننتصر بشكل أقوى لمبدأ العزل، خاصة وأن الأمم أخذت تستعيد مكانتها كطرف منشىء للعقد.

٧ ـ افتقاد شرط العلم:

يرى الإمام الغزالي أن افتقاد شرط العلم في الإمام موجب لخلعه، وهو يقطع بذلك وإن توافرت في الإمام بقية الشروط، وحتى لو كان يراجع العلماء ويعمل بقولهم، ويجب المصير إلى آخر مستوف لهذا الشرط، ما لم يترتب على ذلك حدوث فتنة وقتال، ذلك أن ضرر الفتنة أعظم من ضرر الجهل ومراجعة الآخرين[1].

والغزالي الذي يقول بذلك لا يشترط في العلم أن يصل إلى درجة الاجتهاد، فهو يسعه في مواطن الاجتهاد أن يراجع أهل العلم، فذلك كاف.

وذكر الكمال بن الهمام أنه إذا تعذر وجود العلم فيمن تصدى للإمامة، وكان في صرفه عنها إثارة فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته[2].

(١) الغزالي، كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، نقلاً عن: يوسف إيبش ص ٣٣٦.
(٢) الكمالان، «المسامرة بشرح المسايرة» ص ٣٢٧.

ويبدو من عبارة للقاضي أبي يعلي قال فيها: «فإن حدث ما يمنعه من النظر في المصالح، وما نصب له أوجب ذلك خلعه، مثل تطابق الجنون، وذهاب التمييز بالخرف»(١) يبدو أنه يشير في العبارة الأخيرة إلى افتقاد شرط العلم كذلك، واعتبره موجباً لخلع الإمام.

والذين اشترطوا بلوغ الإمام مرتبة الاجتهاد، أشكل عليهم كون أكثر من ولي أمر الأمة بعد الخلفاء الراشدين غير مجتهدين، فتأولوا بأن ذلك إنما هو لتغلبهم، فلا يرد(٢).

ولما كنا رجحنا أن الاجتهاد ليس بشرط، واكتفينا بشرط العلم بمعنى الثقافة العامة، فقد أصبح لا محيص من المضي مع رأي الغزالي في رأيه بوجوب عزله، ما لم يترتب على ذاك فتنة. وقد ارتضينا هذا القيد الأخير لنزول هذا الشرط في الرتبة عن شرط العدالة. والفرق كما يوضحه الغزالي نفسه، أن العلم «يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأي العلماء، والورع (العدالة) هو الأساس والأصل، وعليه يدور الأمر كله، ولا يغني فيه ورع الغير، وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال، ولو اختل هذا ـ والعياذ بالله ـ لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة»(٣).

٨ ـ عدم توفر شرط النسب:

ذهب القائلون بهذا الشرط، كأهل السنة وبعض المعتزلة، إلى أن القول بجواز إمامة غير القرشي مبني على الضرورة، فقد يتم ذلك بصورة تغلب، وقد يكون بانعدام من يصلح للإمامة من قريش.

يقول إمام الحرمين الجويني: ولو نصبنا من ليس قرشياً، إذا لم نجد منتسباً لقريش، ثم حدث أن جاء قرشي على الشرائط المطلوبة، فإن عسر خلع من ليس قرشياً أقررناه، وإن لم يتعذر خلعه، فالوجه عندي تسليم الأمر للقرشي، فإذا تمكنا من رد الأمر إلى النصاب ابتدرناه بلا ارتياب، وهذا كالقاضي ينوب

---

(١) أبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين»، الورقة ٩٧.

(٢) الرملي، «نهاية المحتاج»، الجزء السابع، ص ٤٠٩.

(٣) الغزالي. «فضائح الباطنية» ص ١٨٧.

بالتصرف عمن غاب، «فإذا حضر مستحق الحق وآب، اطرد تصرف المالك على استتباب، وانحسم عنه كل باب»[1].

وحيث إنا رجحنا أن النسب ليس بشرط، إذ يكفي نسب الإسلام الأعلى، فإن ما رتبه هؤلاء من العزل لافتقاد القرشي ليس بذي موضوع، ولا يجد له مكاناً عندنا.

٩ ـ افتقاد شرط الذكورة:

لما قام إجماع فقهائنا على أن الذكورة شرط معتبر، فإن إمامة النساء باطلة حتما، ويجب عزل المرأة التي تصل إلى السلطة، وقد أجاز بعض الفقهاء إمامة النساء إن كانت بطريق التغلب. وقد توقف الشيخ عز الدين بن عبدالسلام في جواز ذلك[2].

١٠ ـ وأخيرا فإن حدوث فضل في شخص آخر توفرت فيه شروط الإمامة، يصير بـه أفضل من الإمام القائم، لا يوجب خلع هذا الأخير، لأنَّ تزايد الفضل في غيره ليس بحدث منه في الدين ولا في نفسه يوجب خلعه. ثم إن الأفضلية مطلقاً ليست إلا شرط كمال كما عبر الحنفية عن ذلك[3].

---

(١) الجويني، «غياث الأمم» ص ١٧٣.

(٢) الرملي، نفس المرجع والجزء ص ٤١٢.

(٣) الكمالان، «المسامرة بشرح المسايرة» ص ٣٢٥.

الفصل الثاني

الطرق السلمية لانتهاء ولاية رئيس الدولة في النظم الدستورية المعاصرة

المبحث الأول ـ الاستقالة

الاستقالة حق من حقوق رئيس الدولة، غير مختلف في ذلك، وأساس هذا الحق هو أن هنالك عقداً ـ في الأنظمة الديمقراطية على الأقل ـ يشد رئيس الدولة إلى شعبه في ولاية حكمه، فله إذن فسخ العقد برضاء الطرف الآخر. ومن هنا فنحن إذا ما وقفنا على نصوص الدساتير المختلفة في هذا المقام، لاحظنا أن الاستقالة لا بد أن يتوجه بها الحاكم إلى الشعب أو ممثليه، وسواء أكان ممثلوه نُواباً للرئيس أم رؤساء للمجالس النيابية، أم بشكل مؤتمر وطني، وهكذا. فمثلاً ينص الدستور السوري الصادر سنة ١٩٥٣ في المادة ٨٦ على أنه «تتم استقالة رئيس الجمهورية برسالة يوجهها إلى الشعب، وينشرها مجلس النواب».

بينما نص الدستور الهندي لعام ١٩٤٩ في المادة (٥٦) فقرة (١/ أ) على أن «للرئيس أن يستقيل من منصبه باستقالة مكتوبة موقعة منه، يوجهها إلى نائب الرئيس. وفي الفقرة الثانية من نفس المادة: «كل استقالة توجه لنائب الرئيس بناء على البند «أ» من الفقرة «١» يجب إبلاغها فوراً إلى رئيس مجلس الشعب».

وليس في توجيهها إلى نائب الرئيس من غضاضة، وذلك لاعتبارين:

١ ـ إن نائب الرئيس الهندي منتخب. ذلك ما نصت عليه المادة ٦٦ من الدستور: «ينتخب أعضاء مجلس البرلمان في اجتماع مشترك نائب الرئيس وفقاً لنظام التمثيل النسبي...».

٢ ـ إنه يجب إبلاغ هذه الرسالة إلى رئيس مجلس الشعب.

وقد يتم تقديم الاستقالة إلى مؤتمر وطني كبير يدعو إليه رئيس الدولة ويعرض عليه الأمر. فإذا أقره المؤتمر نفذت الاستقالة من تاريخ التصديق عليه. كما ورد في الدستور الأفغاني سنة ١٩٦٤ في المادة «١٧» «إذا أراد الملك أن يعتزل، يبلغ المجلس المؤلف من رئيس مجلس النواب (أولسي جركه) ورئيس مجلس الشيوخ (مشرانو جركه) ورئيس الوزراء وقاضي القضاء ووزير البلاط الملكي. ثم يدعو المؤتمر الوطني الكبير (لويه جركه) إلى الانعقاد خلال سبعة أيام، ويبلغ المجلس المذكور عن اعتزاله شخصياً، أو بواسطة وزير البلاط.

واذا صدق المؤتمر الوطني الكبير أن الاعتزال ناشيء عن إرادة الملك يكون اعتزال الملك نافذاً من تاريخ التصديق عليه.

ونجد أن الدساتير المصرية تحتم تقديم الاستقالة، إلى مجلس الأمة (الشعب)[1] ففي دستور ١٩٥٦ نصت المادة (١٣٩) على أنه «إذا قدم الرئيس استقالته من منصبه، وجه كتاب الاستقالة إلى مجلس الأمة». وهكذا نصت المادة ٨٣ من دستور ١٩٧١ على تقديمها إلى مجلس الشعب.

غير أن ما يسترعي الانتباه أن نص المادة (٨٣) جاء مقتضباً لم يتبعه تفصيل، إذ لم تحدد نسبة عدد الأصوات التي تؤيد الاستقالة في المجلس. والذي نراه أنه يكتفى في قبول الاستقالة ـ في هذه الحالة بموافقة الأغلبية المطلقة لعدد أعضاء مجلس الشعب. «على أن دستور ١٩٧١ لم ينص أيضاً على حالة تقديم الاستقالة في الحالات التي يكون فيها المجلس غائباً. ونرى في هذه الحالة عدم جواز أن يقدم رئيس الجمهورية استقالته لحين تشكيل مجلس جديد»[2].

ما تقدم يمكن إدراجه تحت ما يمكن تسميته «الاستقالة الحقيقية». غير أنه في ظل نص بعض الدساتير على شرط أن يكون رئيس الدولة غير متزوج من أجنبية، يمكننا أن نسأل عما إذا حصل العكس فتزوج الرئيس من أجنبية، هل

---

(١) وهو الأمر نفسه كما نص عليه الدستور السوري لعام ١٩٧٣ في المادة ٨٧ حيث قالت: «إذا قدم رئيس الجمهورية استقالته من منصبه وجه كتاب الاستقالة إلى مجلس الشعب».

(٢) د. فؤاد النادي، «رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة» ص ١١٠٥.

يؤدي هذا إلى استقالته أم لا؟

إن النتيجة المنطقية، أن مخالفته للشرط تفضي إلى اعتباره مستقيلاً. وقد قدمنا أن الدستورين العراقي والصومالي يشترطان هذا الشرط، فأولى أن ينصا على استقالة الرئيس حين مخالفته.

أما الدساتير المصرية التي لم تشر إلى هذا الشرط والذي أعملته فيمن هو دون الرئيس، في مناصب السلكين الدبلوماسي والقنصلي، فأولى بها استدراك ذلك كما أشرنا من قبل.

المبحث الثاني

الوفاة

ليست قضية الوفاة بالتي تحتاج إلى تقرير من حيث تأثيرها على انتهاء ولاية رئيس الدولة، ومع ذلك نجد من الدساتير ما ينص عليها كطريق لانتهاء ولايته.

والذي يحتاج إلى تقرير، هو ما يجب عمله من ترتيبات إزاء هذه الحالة. فنجد الدستور الليبي - في عهد ليبيا الملكي - ينص في المادة ٤٦ منه على أنه «في حالة وفاة الملك وخلو العرش لعدم وجود من يخلف الملك، أو لعدم تعيين خلف له، يجتمع مجلسا الشيوخ والنواب في جلسة مشتركة فوراً، وبدون دعوة لتعيين خلف له، في مدة لا تتجاوز عشرة أيام، بحضور ثلاثة أرباع أعضاء كل من المجلسين على الأقل. ويجري التصْويت علنا بأغلبية ثلثي الأعضاء الحاضرين. فإذا لم يتسن الاختيار في الميعاد المتقدم، ففي اليوم الحادي عشر يشرع المجلسان مجتمعين في الاختيار بحضور الأكثرية المطلقة لأعضاء كل من المجلسين وبالأغلبية النسبية. وإن كان مجلس النواب منحلاً فيجتمع المجلس القديم فورا حتى يتم تعيين الملك».

وقريب من هذا ما ينص عليه الدستور المصري لعام ١٩٢٣. «والحكمة في ذلك هي ضرورة السهر على مصالح الدولة، في الفترة التي تقع بين وفاة الملك وبين تأدية خلفه، (أو الأوصياء على العرش) اليمين المنصوص عنها في الدستور»[١].

هذا وسنعرض في موضع لاحق، مزيداً من الإيضاح بخصوص من يخلف رئيس الدولة إذا انتهت ولايته بسبب الوفاة أو غيرها.

---

(١) د. وحيد رأفت - د. وايت إبراهيم، «القانون الدستوري» (المطبعة العصرية ١٩٣٧). ص ٥٥٠.

المبحث الثالث
العجز

ذهب بعض الدساتير إلى اعتبار مظهر العجز المؤدي لإنهاء ولاية رئيس الدولة، متمثلاً في المرض، ولم تذهب هذه الدساتير بعيداً حتى قيدت هذا المرض بوصفه مرضاً عقلياً.

فقد نصت المادة (١٢) من الأمر الملكي في ١٣ أبريل سنة ١٩٢٢ بمصر على أنه: «إذا تعذر الحكم على من له ولاية الملك وبسبب مرض عقلي، فعلى مجلس الوزراء ـ بعد التثبت من ذلك ـ أن يدعو البرلمان في الحال إلى الاجتماع. فإذا ثبت قيام ذلك المرض بطريقة قاطعة قرر البرلمان انتهاء ولاية ملكه. . .».

ويعقب الدكتور وحيد رأفت ووايت إبراهيم على ذلك بقولهما «وهذا النص مقيد، فلا يسري إلا في حالة تعذر الحكم بسبب مرض عقلي. وعلى أن هناك من الأمراض غير القابلة للشفاء ما يعجز المرء عن القيام بأعماله. ولذلك نصت بعض الدساتير بتعميم حالة العجز. فنصت المادة ٨٢ من الدستور البلجيكي على أنه إذا استحال الحكم على الملك (لأي سبب كان)، فعلى مجلس الوزراء ـ بعد التثبت من هذه الاستحالة أن يدعو البرلمان في الحال بهيئة مؤتمر ليعين وصيا للعرش»[١].

والذي نراه في هذا المقام، هو النص على إطلاق حالة العجز دون تقييده بمرض عقلي أو غيره. ونعتبر السداد فيما نص عليه دستور جمهورية مصر العربية لعام ١٩٧١ في المادة ٨٤، حيث تقول: «في حالة خلو منصب رئيس الجمهورية أو عجزه الدّائم عن العمل، يتولى الرياسة مؤقتا رئيس مجلس

---

(١) د. وحيد رأفت ـ د. وايت إبراهيم، المرجع السابق ص ٥٥١.

الشعب، وإذا كان المجلس منحلاً حل محله رئيس المحكمة الدستورية العليا، وذلك بشرط ألا يرشح أيهما للرئاسة. ويعلن مجلس الشعب خلو منصب رئيس الجمهورية. ويتم اختيار رئيس الجمهورية خلال مدة لا تتجاوز ستين يوماً من تاريخ خلو منصب الرئاسة»(١).

ومع كون العجز، لمرض عقلي ونحوه، بادي التأثير على ولاية رئيس الدولة، إلا أن هنالك حالات خاصة في بعض البلدان، لم نجد هذا السبب يحدث أثره فيها. ومن ذلك أن الرئيس ولسون كان قد أصيب عام ١٩١٩ بانحلال عام في بدنه ودماغه، فبات مُقعداً ومنعزلاً عن الخارج، وظل مع ذلك متوليا أمور الدولة بواسطة امرأته ومن كان حولها من الخاصة. وحالة أخرى ـ وإن كانت أقل خطورة ـ كانت قد حدثت في سنة ١٨٨١ مع الرئيس غارفيلد، وكذلك مع الرئيس أيزنهاور الذي بقي مريضاً مدة طويلة سنتي ١٩٥٦ و١٩٥٧»(٢).

---

(١) راجع كذلك نص المادة (٥٠) من الدستور الليبي ـ في عهدها الملكي ـ والتي تقول: «إذا كان الملك قاصراً، أو إذا حدث ما يعوقه أو يمنعه من ممارسة سلطاته الدستورية، ولم يتمكن بنفسه من تعيين نائب أو أكثر، فعلى مجلس الوزراء ـ بموافقة مجلس الأمة ـ أن يعين وصياً أو مجلس وصاية للقيام بواجبات الملك وممارسة حقوقه وسلطاته إلى أن يبلغ سن الرشد، أو إلى أن يصبح قادراً على ممارسة سلطاته. وإذا كان مجلس الأمة غير منعقد وجبت دعوته للاجتماع، أما إذا كان مجلس النواب منحلاً فيجتمع المجلس القديم فوراً حتى يتم تعيين الوصي أو مجلس الوصاية».

(٢) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام» الجزء الأول هامش ص ٥٠٢، ٥٠٣.

المبحث الرابع
انتهاء المدة

تجدر الإشارة ابتداء إلى أن الحديث في انتهاء المدة كطريقة متميزة لانتهاء ولاية رئيس الدولة إنما يجد مناسبته في الأنظمة الجمهورية وإلّا فإنه انتهاء المدّة في الأنظمة الملكية تعني الوفاة، ذلك أن المَلكيَّةَ الوراثية لا تعرف تحديد المدة.

وهنالك اختلاف بين الدساتير في تحديد المدة التي يقضيها رئيس الدولة في النظم الجمهورية في منصبه، وهي تتراوح في ذلك بين السنتين والسبع سنوات. وقد حددها الدستوران الأمريكي واليوغسلافي بأربع سنوات. أما في دستور جمهورية ألمانيا الفيدرالية لعام ١٩٤٩ فقد جعلها خمساً، وكذلك الدستور التونسي لعام ١٩٥٩ في الفصل الأربعين، وهي في دستور النمسا سنة ١٩٢٠ والمعدل سنة ١٩٢٩ ست سنوات، ومثل ذلك الدساتير المصرية منذ عام ١٩٥٦. وهي سبع سنوات وفق ما نصت عليه المادة ٤٣ من دستور فيمر سنة ١٩١٩ في ألمانيا، وكذلك في دستوري الجمهورية الفرنسية لعام ١٩٤٦ وعام ١٩٥٨، في عهد الجمهورية الرابعة والجمهورية الخامسة، والدستور الإيطالي لعام ١٩٤٧ وذلك في المادة «٨٥» منه.

وفيما يتعلق بميزات المدة الطويلة، نجد أن ذلك «يضمن استقلال الرئيس في عمله، بجانب تحقيقه للاستقرار والانسجام في السياسة، إضافة إلى التجربة والخبرة، ثم إنها تتجنب ما يحيط بالانتخابات المتكررة من مزعجات ونفور.

أما بالنسبة إلى فترة الحكم القصيرة، فهناك الحجة التي تقول إن الرئيس سيكون في هذه الحالة مسؤولاً أمام الرأي العام، وسيكون له مجال أقل للإقدام

على إساءة استعمال صلاحياته[1].

ومن ناحية أخرى، نجد أن طول المدة يؤدي إلى زيادة نفوذ رئيس الدولة، واستقلاله على حساب رقابة الناخبين. كما أن تقصير المدة يؤدي إلى زيادة خضوعه للناخبين وضعفه واشتداد رقابتهم عليه[2] ومن هنا ينصح بعدم الإسراف أو التقليل في هذا التحديد.

ويثور تساؤل عما إذا كان من الممكن عزل رئيس الجمهورية قبل استيفائه المدة المقررة، وهنا نجد بعض الدساتير تجيز مثل ذلك ومنها دستور فيمر سنة ١٩١٩ حيث نصت المادة ٤٣ منه على إمكان عزل رئيس الجمهورية قبل انقضاء مدة الرياسة، وهي سبع سنوات، وذلك بناء على طلب أغلبية ثلثي الريخستاغ، أو طلب عدد معين من الناخبين ولا يتم عزل رئيس الجمهورية إلا بموافقة الشعب على الطلب في استفتاء عام. وإذا رفض الشعب طلب العزل كان ذلك بمثابة تجديد لمدة الرئاسة مما ينتهي بحل الريخستاغ.

ومثله في ذلك الدستور النمساوي لعام ١٩٢٠، اذ نصت المادة ٦٠ في فقرتها السادسة على أنه يمكن عزل رئيس الجمهورية قبل انتهاء مدة الرئاسة (ست سنوات)، وذلك باستفاء شعبي بناء على طلب الجمعية الاتحادية، وبقرار من المجلس الوطني في جلسة يحضرها نصف الأعضاء على الأقل، وبموافقة أغلبية ثلثي الأصوات. وإذا رفض الشعب عزل رئيس الجمهورية، كان ذلك تجديداً لمدة الرياسة (على ألا تتجاوز مدة رئاسة نفس الشّخص ١٢ سنة)، وعندها لا بد من حل المجلس الوطني[3].

هذا عن التحديد. ويرتبط بالتحديد مسألة أخرى، وهي التجديد. ونجد أن الدساتير تختلف في التجديد اختلافها في التحديد «فمنها ما يجيز تجديد

---

(١) كيتيل، «العلوم السياسية»، الجزء الثاني ص ١٢٢ (ترجمة الدكتور فاضل زكي محمد).

(٢) د. عثمان خليل، والدكتور سليمان الطماوي، «القانون الدستوري»، القاهرة، دار الفكر العربي، ط ٢، ٥٠/ ١٩٥١م. ص ٢٧١.

(٣) د. طعيمة الجرف، «نظرية الدولة» (مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الرابعة، ١٩٧٣). ص ٤٨٣، ٤٩٤.

مدة الرياسة لأي عدد من المرات، ومنها ما لا يسمح بالتجديد مطلقاً، ومنها ما يسمح بالتجديد مرة واحدة متصلة أو منفصلة»[1].

ومن الدساتير التي ذهبت إلى المنع الدستور المكسيكي، حيث لا يستطيع الرئيس ترشيح نفسه لدورة ثانية[2].

أما الدساتير التي تجيز الترشيح لمدة واحدة بعد انتهاء المدة الأولى المقررة، فمنها الدستور الفرنسي الصادر عام ١٩٤٦ في عهد الجمهورية الرابعة[3]. والدستور اليوغوسلافي الذي نص على جواز الترشيح لفترة تالية «على أن هذا النص لا ينسحب على رئيس الجمهورية الحالي، جوزيف بروزتيتو، الذي انتخب مدى الحياة»[4] ومثلهما الدستور الأمريكي في التعديل رقم ٢٢ لسنة ١٩٥١ الذي ما زال معمولاً به حتى الآن. وجدير بالذكر أنه منذ رفض الرئيس واشنطن أن يعاد انتخابه للمرة الثالثة، جرت القاعدة العرفية على أنه لا يجوز تكرار انتخاب الرئيس لأكثر من مرتين. وهو ما خالفه الرئيس روزفلت الذي تكرر انتخابه للمرة الثالثة سنة ١٩٤٠، ثم للمرة الرابعة سنة ١٩٤٤[5].

هذا ويسمح الدستور البرازيلي للرئيس بالترشيح ثانية بعد انقضاء فترة

(١) د. محمود حلمي، «دستورنا الجديد ـ ما أقر وما أضاف» ـ (بحث منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة ـ مستخرج من العدد الأول السنة السابعة عشرة، ص ٥٣.

(٢) ونحو هذا الدستور السوري لعام ١٩٥٠، إذ نص في المادة ٧٣ على ما يلي:
١ ـ مدة رئاسة الجمهورية خمس سنوات كاملة تبدأ منذ انتخاب الرئيس. ولا يجوز تجديدها إلا بعد مرور خمس سنوات كاملة على انتهاء رئاسته.
٢ ـ إذا انتهت مدة المجلس في الشهر الذي تنتهي فيه مدة الرئيس، يبقى الرئيس في منصب الرئاسة إلى ما بعد انتهاء الانتخاب، واجتماع المجلس الجديد، على ألا تتجاوز هذه المدة الإضافية ثلاثة أشهر.

(٣) عدل بالدستور الذي صدر في عهد الجمهورية الخامسة عام ١٩٥٨، حيث أجاز هذا الأخير التجديد بصورة متواصلة، أخذاً بالقاعدة التي اختطها دستور الجمهورية الثالثة.

(٤) تنص المادة (٢٢٠) من الدستور اليوغسلافي لعام ١٩٦٣ على ما يلي:
«ينتخب رئيس الجمهورية لمدة أربع سنوات، ويجوز تجديد انتخابه لمدة أخرى. وليس هناك قيود مدة بالنسبة لانتخاب جوسيف بروز تيتو رئيساً للجمهورية».

(٥) د. طعيمة الجرف، «نظرية الدولة». ص ٤٣٩.

معينة.

أما في الدساتير المصرية منذ سنة ١٩٥٦، فنجدها تلوذ بالصمت إزاء هذه القضية. فمثلاً نص دستور عام ١٩٥٦ في المادة (١٢٢) على أن مدة الرياسة ست سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء. ولم يقرر شيئاً بخصوص إعادة التجديد. ولكن هل معنى ذلك عدم التجديد، أم أن التجديد ممكن حتى النهاية؟

يقول الدكتور مصطفى أبوزيد فهمي: «والرأي عندي أن الأصل هو الإباحة، والحرمان استثناء لا بد له من نص صريح. وبما أن الدستور لم يأت بنص مانع، فلا بأس إذن أن يعاد انتخاب الرئيس مثنى وثلاث ورباع»[١].

ونعتقد كذلك «أن عدم تحديد المرات التي يمكن بموجبها إعادة انتخاب الرئيس يعتبر من العيوب الرئيسية التي يؤاخذ عليها المشرّع العربي. وذلك أن بإمكان رئيس الجمهورية أن يستتب له الأمر، فيستأثر بالحكم ويطغى على الدستور، مما يؤدي في النهاية إلى إقامة حكم فردي»[٢].

وتنص المادة ١٢٦ من دستور ١٩٥٦، على أنه قبل انتهاء مدة الرئيس بستين يوماً تبدأ الإجراءات لاختيار رئيس الجمهورية الجديد، ويجب أن يتم اختياره قبل انتهاء المدة بأسبوع على الأقل، فإذا انتهت هذه المدة دون أن يتم اختيار الرئيس الجديد لأي سبب كان[٣]، استمر الرئيس السابق في مباشرة مهام وظيفته حتى يتم اختيار خلفه.

---

(١) د. مصطفى أبوزيد فهمي، «الدستور المصري» (منشأة المعارف بالاسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٨). ص ٢٤٣.

(٢) د. نعمة السعيد، «النظم السياسية في الشرق الأوسط» (بغداد شركة الطبع والنشر الأهلية الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ. ص ١٣٨.

(٣) يقول الدكتور مصطفى أبوزيد فهمي، في المرجع السابق ص ٢٤٤:

«وفي اعتقادي أن عبارة «لأي سبب كان» عبارة معيبة، وكان الواجب أن يستبدل بها عبارة «لقوة قاهرة» فلا تتلاعب الحكومة بالإجراءات رغبة في التهرب من أحكام الدستور. وعبارة «القوة القاهرة» التي نقترحها، يندرج تحتها رفض الشعب لمرشح مجلس الأمة أكثر من مرة، ويندرج تحتها قيام حرب أو غزو خارجي للبلاد، لأنه من غير المعقول أن نفكر في وقت الخطر في غير درء الخطر نفسه».

وهذا الحكم لم يتغير في دستور جمهورية مصر العربية الجديد لعام ١٩٧١.

وقد أثير النقاش أثناء إعداد هذا الدستور حول جواز تجديد مدة الرياسة وعدد المرات التي يجوز فيها التجديد، وقد انتهى الرأي إلى جواز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة تالية. وهذا هو ما قضى به الدستور في المادة «٧٧»[١].

أما الدستور التونسي لعام ١٩٥٩ فنص في الفصل الأربعين: «ولا يجوز لرئيس الجمهورية أن يجدد ترشيحه للرئاسة أكثر من ثلاث مرات متوالية».

هذا، ويرتبط بالتجديد مسألة تستحق البحث، وهي الحديث في المزايا أو المحاطر التي ترتبط بالتجديد أو المنع.

لقد بحث (هاملتون) المخاطر التي تترتب على عدم تجديد ولاية رئيس الجمهورية، ويمكن تلخيص ما ذكره فيما يلي:

١ ـ إن في تجديد المدة للرئيس ـ إذا كان هذا الرئيس محمود السيرة ـ دفعا له لمزيد من العمل الصالح، وفي إخراجه مع انتهاء المدة تثبيطاً له دون بذل ما في وسعه وعلينا أن نصدر في أحكامنا من أساس واقعي، فنقدر ما للحوافز من تأثير في توجيه سلوك الفرد، وفي التجديد حافز لا ينكر في استمرار ضمان ولائه، «وإن خير ضمان للولاة في هذه الحالة هي أن ترتبط المصلحة بالواجب».

٢ ـ أما إذا انتخب للرئاسة رجل جشع ضعيف النفس، فعلى العكس من ذلك. إنه سيحاول جاهداً ـ وهو يعلم أنه لن ينتخب ثانية ـ أن يملأ جيبه بكل وسيلة ممكنة، وتستبد به أطماعه. أما إذا لاحت له فرصة أخرى للتجديد، فإن طموحه هذا سيقف غالباً دون الاسترسال مع طمعه وجشعه.

وفي حالة ما إذا تولى الرئاسة رجل طموح، فإن الغالب في رجل هذا شأنه، أن يسعى بكل قواه ليمد من أجل نفوذه، وقد يخرج عن الدستور لتحقيق غرضه. ومن أجل تفادي هذا الخروج نجد هناك مندوحة له في حالة شعوره بإمكان

---

(١) د. محمود حلمي، «دستورنا الجديد ـ ما أقر وما أضاف» ـ ص ٥٣.

تجديد رئاسته بنص الدستور.

٣ ـ وكذلك ففي عدم التجديد حرماننا من الخبرة المستفادة خلال فترة الحكم الأولى، والخبرة أمّ الحكمة، وهي لازمة لكل مسئول حكومي.

٤ ـ وقد تَعْرِضُ للأمة ساعات من الخطر الداهم والأزمات العصيبة، تحتاج فيها الأمة إلى من يعبر بها إلى شاطىء الأمان، ممن خبرتهم بحسن تصرفهم وتدبيرهم، وأخطر ما يكون الخطر إذا حلت هذه الأزمات في وقت توشك فيه مدة رئاسة الدولة على النهاية. ولا يغنينا، في الواقع، مجيء رجل مقتدر على تولي زمام الأمور، «لأننا في الواقع لا نبدل رجلاً برجل فحسب، بل نبدل خبرة وأداة مستقرة بأخرى مهتزة».

٥ ـ ويترتب على ذلك تباعاً حدوث أضرار في مجال الإدارة. «فليس من المحتمل أن يتغير الرجال ولا يتغير الأسلوب وتتغير الوسائل، بل العكس هو الذي يقع في العادة»(١).

ويقول ريموند كيتيل: «والحجة التي تقوم عليها فكرة حكم الرئيس أكثر من دورة واحدة هي الحجة التي تقوم عليها فكرة الحكم لفترة طويلة نفسها، وهي الاستفادة من التجارب، والاستقرار وعدم التناقض في السياسة»(٢).

أما حجج الفريق الذي يذهب إلى المنع، أو المزايا التي تترتب على عدم تجديد المدة، فهي:

١ ـ إن التغيير يستتبع مزيداً من الاستقلال في الرئاسة.
٢ ـ متى علم الرئيس أنه لن يعود إلى الرئاسة مرة أخرى، فإنه سيعمل متحررا من الطمع. ومع أن هذا الكلام فيه قدر من الصحة، إلا أنه من الصحيح كذلك ما سبق تقريره من أمر النوازع النفسية في الإنسان الفرد، مما لا يمكن دفعه بحال.
٣ ـ ثم إن هنالك مخاطر أخرى تتعلق بطموح الرئيس الشخصي، واستخدامه

(١) هاملتون ومادسن وجاي، «الدولة الاتحادية» (بيروت، مكتبة الحياة ١٩٥٩) ترجمة جمال محمد أحمد ص ٥٦٠ ـ ٥٦٣.

(٢) كيتيل، «العلوم السياسية». الجزء الثاني ١٢٢. (ترجمة الدكتور فاضل زكي محمد).

منصبه لتأمين انتخابه مرة أخرى، تاركاً واجباته الأكثر أهمية.
٤ ـ وأخيراً، فإننا نتفادى ـ مع عدم تجديده مرة أخرى ـ الدسائس التي قد تحيط بتجديد انتخابه[١].

بقيت نقطة أخيرة تدور حول مبررات تحديد المدة وتجديدها.

يقول هارولد لاسكي: «إن ارادة الدولة لا تعدو أن تكون إرادة الحكومة حين يرتضيها المواطنون. وبالتالي فهي مسئولة. وربما كان ما تراه الحكومة حقاً يعتبر خطأ في نظر الجماعة»[٢]. هذه هي نقطة البداية في مسألة التحديد، وهي كذلك تعتبر مبرراً للتجديد وعليه كان لا بد من أن تتاح الفرصة للشعب كي يقرر ما إذا كان يؤثر إحلال فريق آخر، في مقاعد الحكم. وهذا يفضي بالتالي إلى تقييد السلطة، هذا القيد الذي بدونه يمكن أن يستقر التحكم والاستبداد في شؤون الرعية.

ويرتب هارولد لاسكي على هذا التقدم الدوري إلى جمهور الأمة أمرين.

أولهما: الأهمية البالغة المعلقة على طريق التقدم. فالكيفية التي يتم بها إظهار حكم الأمة ينبغي أن تتم على نحو يكفل التعبير الصحيح عن الرأي العام.
وثانيهما: الاستيثاق بأن أية حكومة عادية ستسعى ـ أثناء تربعها على مقاعد الحكم ـ إلى أن تتصرف تصرفا يكفل رجحان كفتها عند حكم الشعب عليها[٣].

---

(١) د. عثمان خليل، «القانون الدستوري». ص ٤٧٣.
(٢) هارولد لاسكي، «أصول السياسة»، الجزء الأول (القاهرة دار المعرفة) ترجمة محمود فتحي عمر وإبراهيم لطفي ص ١٠١.
(٣) هارولد لاسكي، المرجع السابق ص ١٠٢.

المبحث الخامس
العزل على أساس المسئولية

مرت في تاريخ العالم السياسي فترة من الوفت لم يكن هنالك مكان لمساءلة رئيس الدولة فيها أمام الشعب أو ممثليه، وكيف يسأل وقد تسنم السلطة من قِبَلِ الإله ـ وفقاً لبعض اتجاهات النظرية الثيوقراطية؟ وكيف يسأل وقد وقر في الأذهان أن السيادة والسلطة أمران متلازمان فرئيس الدولة هو صاحب السلطة وهو السيد الآمر المطاع؟

إن مسؤولية السلطة التنفيذية شرط جوهري للحرية السياسية، لأنها ـ وهي التي تنفذ القانون ـ قد تخرق حرمته أو لا تتقيد به، ولأنها وهي التي تأتي بالأعمال التي لا يستطيع القانون أن ينظمها قبل ـ قد تسيء الاستعمال فيها فتسلك سبيل الإيذاء والإضرار[1].

وفي دراستنا لمسؤولية رئيس الدولة، نقسمها إلى قسمين، ندرس كل قسم في مطلب مستقل:

المطلب الأول ـ المسؤولية السياسية.
المطلب الثاني ـ المسؤولية الجنائية.

ونبادر إلى التنبيه إلى أن التفريق بين هذين النوعين من المسئولية من الصعوبة بمكان، الأمر الذي جعل بعض المؤلفين يعتبرونهما من طبيعة واحدة. ونحن لا نعدم أن نجد صلة بينهما، ولكن هذا لا يمنع من التمييز بينهما، إذ أن المؤيدات الجزائية تصيب المرء في شخصه وحياته وحريته وأمواله. أما المسؤولية السياسية فلا تصيبه إلا في وضع اجتماعي معين، أي في مظهر أكثر

(١) إيسمن، «أصول الحقوق الدستورية» (المطبعة العصرية بالفجالة) ترجمة محمد عادل زعيتر. ص ٧٥.

سطحية من شخصيته. ويضيف جاك استيف: وعدا عن ذلك، فإن المسئولية المسلكية توجد أحياناً خارجاً عن الحقوق الدستورية. ففي عداد الهيئات الإدارية قضاء مسلكي، وفي الحقوق التجارية يصاب التاجر المفلس في شخصيته بصورة مماثلة، وكذلك نجد في الحقوق الجزائية ـ إلى جانب العقوبات الأصلية التي نُصِرُّ على تمييزها عن المؤيدات المسلكية ـ عقوبات تبعية، أو حرماناً من الحقوق يصيب المحكوم عليه في بعض أوضاعه الاجتماعية[1].

---

(١) جاك استيف، «موجز الحقوق الدستورية» (مطبعة الجامعة السورية ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م). ص ١٩ تعريب الدكتور أحمد السمان.

المطلب الأول
المسئولية السياسية

إن القول بوجود المسؤولية السياسية يستتبع تحديد الخطأ السياسي مقدماً، حيث إن الخطأ يطلق على عمل يمكن سلفاً توقع نتائجه وتعيينها وتحديدها. ولكن أنى يتأتى ذلك في مضمار العمل السياسي، على ما في هذا المضمار من مسالك ومتاهات؟ فقد يقدم رجال السياسة على عمل معين أداهم إليه اجتهادهم، فلا يلبث أن يدلي الأفراد بما يرونه أنسب في نظرهم، ولكن المسألة تبقى غالباً في حدود الاحتمالات والافتراضات التي لا يعرف مبلغها من الصحة. فإذا جاز القول نظريا بأن الحاكمين يرتكبون أخطاء سياسية، فمن المستحيل إظهار فكرة الخطأ هذه بوضوح، بحيث يصبح ممكنا إلحاقها بمؤيد معين، فنحن مسوقون، والحالة هذه إلى بحث المسئولية السياسية خارجاً عن فكرة الخطأ، وإلى اعتبار الرجل السياسي مسؤولا عندما يخسر بأعماله ثقة المحيطين به، ولو لم تؤخذ عليه خطيئة معينة[1].

ونعتقد أن فقدان الثقة يستلزم توقيع عقوبة ما، تختلف في حدتها وشدتها باختلاف الأحوال، على رجل السياسة المسئول. وهي إن كانت خطيرة قد تؤدي إلى عزله أو إقالته أو تقدمه باستقالة (حكمية» وما إلى ذلك.

هذه هي النتيجة المنطقية لهذه المسئولية. وغير منطقي أن نرتب عليها عقوبات جزائية أو مالية، إلا إذا ارتبط بها ما يوجب توقيع مثل هذه العقوبات.

ولمزيد من الإيضاح، نبحث هنا موضوع المسؤولية السياسية في الأنظمة الدستورية المختلفة.

١ ـ المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية في النظام الرئاسي:

النظام الرئاسي هو ذلك النظام الذي يتقرر فيه للرئيس الرجحان في كفة

---

(١) جاك استيف، المرجع السابق ص ١٨.

ميزان السلطان[1]. وهو على هذه الصفة ـ على ما يرى ديفرجيه ـ إنما أوجده مستوطنو الولايات المتحدة على صورة حكومة الوطن الأم، أي على صورة نظام الحكم البريطاني في القرن الثامن عشر، وهو نظام الحكم الملكي المقيد[2].

ومع ذلك، فقد مضت فترات زمنية كان الرجحان فيها للبرلمان حتى صح ما ذكره الرئيس ولسون، من أن النظام الأمريكي «نظام حكومة جمعية نيابية». ويرى الدكتور عبدالحميد متولي أن هذه الفترات أطول من تلك التي كان الرجحان فيها من نصيب رئيس الدولة[3]. بينما يرى الدكتور فؤاد العطار أن السلطة كانت تتأرجح بين الرئيس والبرلمان والقضاء. ويضيف بأن الفترات التي يصح أن يوصف فيها النظام الأمريكي بنظام حكومة القضاء تعد أكبر من تلك التي اتصف فيها بنظام الجمعية النيابية أو بالنظام الرئاسي، مستشهداً في ذلك بما يذكره لامبيير في مؤلفة الذي وضعه عام ١٩٢١[4].

ويتميز النظام الرئاسي بخصائص منها:

١ ـ رئيس الدولة منتخب من الشعب ومن هنا يقف الرئيس نداً للبرلمان لالتقائهما في هذا.

٢ ـ تركيز السلطة في يد رئيس الجمهورية، وهو يمثل رئيس الدولة ورئيس الحكومة. وهو الذي يرسم خطوط السياسة العامة للحكومة، والوزراء مجرد مساعدين، ومن هنا يطلق عليهم اسم «سكرتيري الدولة» وتغلب عليهم الناحية الفنية أكثر من السياسية.

٣ ـ وأخيراً ـ وهذا ما يهمنا هنا ـ يحرر رئيس الدولة ووزراؤه من المسؤولية السياسية أمام البرلمان، فلا يملك البرلمان توجيه أسئلة أو استجوابات إليهم. كما أن رئيس الجمهورية لا يملك حل البرلمان أو تعطيل انعقاده.

---

(١) د. عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية»، الجزء الأول. ص ٣٥٦.

(٢) ديفرجيه، «النظم السياسية» (ترجمة أحمد حسيب وآخر). ص ١٣٠. راجع كذلك: ميشيل ستيوارت، «نظم الحكم الحديثة» (ترجمة أحمد كامل). ص ٣١١، ٣١٢.

(٣) د. عبدالحميد متولي، المرجع السابق ص ٣٠٨، ٣٠٩.

(٤) د. فؤاد العطار، «النظم السياسية والقانون الدستوري» ص ٤٣٣، ٤٣٤.

ومن هنا فقد انتقد النظام الرئاسي، بأن عدم مسئولية الرئيس عن أخطائه الإدارية، وعـدم قدرة الهيئـة التشريعية على محاسبته واستجوابه، تؤدي إلى اندفاعه ووقوعه في أخطاء قد يمكن توقيها لو تدبر الأمر خوفاً من المساءلة(١). ومع ذلك فقد طرأ من التعديلات على النظام الرئاسي الأمريكي ما استوجب محاكمة رئيس الجمهورية ونائبه والسكرتيرين، وكذلك كبار موظفي الاتحاد، بمعرفة مجلس الشيوخ بناء على اتهام مجلس النواب، ويكون هذا الاتهام في حالة ارتكابهم جريمة الخيانة أو الرشوة أو غير ذلك من الجنايات أو الجنح السليمة(٢).

والـذي يهمنا منها هو «جريمة الخيانة» باعتبارها موضع جدل بين شراح القانون الدستوري، فمنهم من يدرجها في زمرة الجرائم السياسية، بينما يذهب آخرون إلى اعتبارها جريمة جنائية. وعلى اعتبار كونها سياسية فإنها تؤدي إلى عزله، حتى إن العميد دوجي رأى أنه لا يمكن محاكمة رئيس الجمهورية عن الخيانة العظمى. أما إذا ذهبنا إلى كونها جنائية، فإنها يصح أن تصيبه في حريته وماله علاوة على عزله كما قدمنا(٣).

ولكن ما الذي نعنيه بالخيانة العظمى التي تؤدي إلى عزل الرئيس؟

لقد استقر الاجتهاد الدستوري على الاعتبار بأن الخيانة العظمى تكون مقترفة: ـ

في حالة خرق أحكام الدستور من جانب رئيس الجمهورية، أو إذا تجاوز حدود صلاحياته الدستورية، أو إذا أساء التصرف بمصالح البلاد العليا، وهي وضعية تبـدو بالنتيجة، مخالفة للقاعدة القانونية الجوهرية القائلة، بأن ما من جرم، وبالتالي من عقوبة، إلا بقانون سابق(٤). يقول ميشيل ستيوارت في حديثه

---

(١) د. محمود حلمي، «نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة» (دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٠) ص ٣٦٧.

(٢) د. محمود حلمي، «المبادىء الدستورية» (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٩٦٦) ص ٢٥٨.

(٣) د. وحيد رأفت، د. وايت إبراهيم، «القانون الدستوري» ص ٨٦.

(٣) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام». الجزء الأول، ص ٣٤٨ (بالهامش).

عن محاكمة رئيس الجمهورية الأمريكي أمام البرلمان «ولقد استخدم هذا السلاح مرتين، انتهت كلتاهما بالبراءة، ولا يحتمل استخدامه مرة أخرى، ولكنه سيبقى كسلطة احتياطية ضد سوء الاستغلال الخطير للمنصب»[1].

على أنه قد استخدم مرة ثالثة ضد الرئيس نيكسون[2]، ولكنها أفضت إلى

---

(۱) ميشيل ستيوارت، «نظم الحكم الحديثة». (ترجمة أحمد كامل) ص ۱٥٣، ١٥٤.

(٢) تحركت المسؤولية السياسية مرة ثالثة ضد الرئيس نيكسون، حيث أدت إلى استقالته يوم ٩ أغسطس (آب) عام ١٩٧٤، وذلك إثر فضيحة (ووتر جيت) التي تعتبر من أبرز الفضائح السياسية في هذا القرن، فكان بذلك أول رئيس يستقيل من منصبه.

وتتلخص أحداث هذه القضية في أنه ـ في ذروة حملة الانتخابات الأمريكية ألقى البوليس القبض على خمسة رجال، وهم يقومون برفع أجهزة التصنت، التي سبق أن وضعوها في مقر الحزب الديمقراطي بمبنى «ووترجيت» في واشنطن، وذلك في ١٧ يونيو ١٩٧٢. والذي أكسب القضية وزناً خاصاً، كون أحد هؤلاء الخمسة وهو (جيمس ماكورد) هو المسئول عن الأمن في لجنة إعادة انتخاب نيكسون، يشاركه في ذلك بعض العاملين في البيت الأبيض ووكالة المخابرات المركزية. وتناقلت الصحف الخبر. وما هي إلا فترة حتى استقال فجأة، جون متشيل وزير العدل الأسبق، الذي كان يعمل رئيساً للجنة إعادة انتخاب نيكسون.

وفي ١٥ سبتمبر ١٩٧٢ صدر قرار الاتهام ضد الرجال الخمسة وتلاحقت الأحداث بسرعة. وبعد أن كان نيكسون يصف المسألة بأنها تافهة، إذا به يطرد مستشاره القانوني، واستقال كبير مستشاريه هولدمان إيرليكمان، ثم إذا به يعلن أنه يتحمل مسؤولية انزلاق بعض معاونيه. وبعد أن كان يعارض أن يمثل أي من مستشاريه أمام أي لجنة قضائية، إذا به يعدل عن ذلك تحت ضغوط كبيرة، ووافق كذلك على تعيين (كوكس) محققاً مستقلاً في القضية. وبدأت لجنة خاصة من مجلس الشيوخ عملها في التحقيق، وكان (جون دين) مستشار نيكسون القانوني الذي طرده، أول من استمعت إليهم. وأدرك هذا أن شيئاً يراد به، فأعلن أن نيكسون كان على علم بفضيحة ووترجيت، وأنه حاول التستر على بعض المذنبين.

وقد توصلت اللجنة من خلال استجوابها، إلى أن البيت الأبيض يحتفظ منذ عام ١٩٧١ بتسجيلات كاملة لمحادثات نيكسون التليفونية، وطالب المحقق بتسليم هذه الأشرطة، وبعد مماطلة وتسويف، سلمت الأشرطة مع حذف بعض التسجيلات الهامة من بعضها وإخفاء بعضها الآخر، وبدأ المحقق يمارس ضغطه، مما أحفظ عليه نيكسون فعزله. واشتعلت الأزمة ناراً، حتى وصل الأمر إلى المحكمة العليا، حيث أوجبت على نيكسون تسليم بقية الأشرطة، ولم يكن أمام نيكسون غير الاعتراف والاستسلام للمطاردة =

= المروعة التي طال أمدها.

وخرجت اللجنة القضائية المشكلة من مجلس النواب الأمريكي، توجه إلى نيكسون الاتهامات التالية :-

١) الإدلاء ببيانات كاذبة أو مضللة لسلطات التحقيق.

٢) حجب الأدلة المادية (الأشرطة) أو المعلومات عن سلطات التحقيق.

٣) الموافقة والتغاضي والرضا وإعطاء النصح للشهود ببيانات كاذبة أو مضللة لسلطات التحقيق.

٤) التدخل في مجرى التحقيق الذي تجريه وزارة العدل ومكتب المباحث الفيدرالي ولجان الكونجرس.

٥) الموافقة والتغاضي والرضا لشراء سكوت الشهود الفعليين والمحتملين، والأشخاص المشتركين في عملية السطو، أو للتأثير في شهادتهم مقابل مبالغ طائلة من المال.

٦) محاولة إساءة استخدام الوكالة المركزية للمخابرات.

٧) إفشاء المعلومات المقدمة إليه من موظفي وزارة العدل لمن شملهم التحقيق الرسمي، بقصد مساعدتهم على الإفلات من المسؤولية الجنائية.

٨) إعلان أو العمل على إعلان بيانات مضللة من شأنها إيهام شعب الولايات المتحدة، ليعتقد أن هنالك تحقيقاً كاملاً وافياً قد أجري مع أعضاء السلطة التنفيذية في البيت الأبيض، وأن هذا التحقيق قد أسفر عن براءة هؤلاء من التهم المنسوبة إليهم.

٩) العمل على جعل المتهمين والمدانين قضائياً ينتظرون معاملة خاصة ورعاية خاصة، مقابل صمتهم أو إدلائهم بشهادة الزور، ومكافأة بعض الأشخاص على صمتهم أو على إدلائهم بشهادة الزور.

وتأسيساً على كل ما تقدم فإن ريتشارد م. نيكسون، قد سلك مسلكاً فيه خيانة للأمانة المودعة فيه كرئيس للجمهورية، وفيه إهدار للحكم الدستوري بما عرض حكم القانون ومبدأ العدالة للخطر الجسيم، وبما ألحق ضرراً بالغاً بشعب الولايات المتحدة وبناء عليه فإن ريتشارد م. نيكسون بهذا المسلك، قد وجب اتهامه ومحاكمته وعزله من منصبه. ولكن نيكسون قرر الاعتزال قبل صدور الحكم.

وجوهر القضية، على ما بينه خلفه الرئيس جيرالد فورد في أول خطاب له، وهو يتحدث عن بلاده: «إنها بلاد تحكمها القوانين ولا يحكمها الرجال».

ومعنى هذا أن الشعب الأمريكي عزل نيكسون؛ لأنه كان ديكتاتوراً يحكم أمريكا حكماً فردياً، متجاهلاً كافة المؤسسات الدستورية بل ومتحدياً إياها، وفي مقدمتها الكونجرس والقضاء.

لقد كان السؤال المطروح في الشارع الأمريكي هو: هل هنالك رجل فوق القانون؟ وجاءت الإجابة أولاً من الصحافة وأجهزة الإعلام، ثم من السلطة التشريعية =

استقالته قبل صدور الحكم عليه، وذلك فيما اشتهر في الأوساط العالمية باسم «فضيحة ووترجيت»، حيث كان تدخله في الانتخابات ضرباً من الانحراف بالسلطة سواء بقصد تحقيق نفع شخصي له ولمن حوله، أو لتحقيق أغراض سياسية لحزبه، مما أعقب فساداً في الإدارة كان يفترض أن تتنزه عنه[1].

ب ـ المسؤولية السياسية لرئيس الدولة في نظام حكومة الجمعية:

يقوم هذا النظام أساساً على الدمج بين السلطات[2]، وتقوم الهيئة النيابية (السلطة التشريعية) فيه بأعمال السلطة التنفيذية حيث تعتبر الأخيرة تابعة للأولى ونابعة منها.

ويوجد لهذا النظام تطبيقات استثنائية عقب الحروب والثورات كما حدث في فرنسا سنة ١٧٩٢ وسنة ١٧٩٥ وسنة ١٨٤٨. وقد أخذت تركيا بهذا النظام سنة ١٩٢٤. لكن أهم مجال طبق فيه هذا النظام هو سويسرا منذ سنة ١٨٧٤[3] حتى إنه ليقترن ذكر هذا النظام بهذا البلد.

= (الكونجرس)، ثم من السلطة القضائية (النيابة العامة والمحكمة العليا): لا. ليس هناك رجل فوق القانون».

(راجع في ذلك: جريدة الأهرام: العدد ٣٢٠١٩ تاريخ ٩ أغسطس (آب) ١٩٧٤ الموافق ٢٠ رجب ١٣٩٤ والعدد ٣٢٠٢٥ من نفس الجريدة تاريخ ١٦ أغسطس (آب) ١٩٧٤ الموافق ٢٧ رجب ١٣٩٤هـ).

(١) انظر صور الانحراف بالسلطة في مؤلف الدكتور سليمان الطماوي «نظرية التعسف في استعمال السلطة».

ـ «الانحراف بالسلطة» ـ (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٩٦٦) ص ١٤٦ ـ ١٥٢.

(٢) يرى بعضهم أن النظام المجلسي (نظام حكومة الجمعية) لا يفترق كثيراً في هذا الصدد عن النظام البرلماني، فالنظام البرلماني ـ كما يقول هؤلاء ـ لا يعرف فصل السلطات، ولكنه يعرف فصل الوظائف. حتى لقد ذهب (ميركين) إلى القول بأن النظام المجلسي ليس غير نظام برلماني خاص.

انظر: جاك استيف، «موجز الحقوق الدستورية» (مترجم). ص ٣٥٥.

(٣) د. إبراهيم درويش، «علم السياسة» (دار النهضة العربية، ١٩٧٥). ص ٣٢٤.

كذلك د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام». الجزء الثاني. ص ٦٠٥ ـ ٦٠٧.

وفقـا للمـادة (٧١) من الدستور السويسري، يتولى البرلمان الاتحادي المؤلف من المجلس الـوطني ومجلس الـولايات، السلطة العليا في البـلاد ويجتمـع المجلسـان لاختيار أعضـاء السلطة التنفيذية فيمـا يعرف بالمجلس الاتحادي. ويتألف المجلس الاتحادي من سبعة أعضاء، ومدة عضويتهم أربع سنوات، وينتخب البرلمان من بينهم رئيساً كل عام. ولا يتمتع هذا الرئيس بأي امتياز رئاسي على زملائه، ولا يتمتع حتى بترجيح الجانب الذي ينحاز اليه[١].

ولا يوجد في هذا النظام رئيس دولة غير مسؤول، فالشخص الذي يعهد إليه بممارسة السلطة التنفيذية أياً كان لقبه ـ رئيس دولة أو رئيس مجلس أو رئيس حكومة ـ يكون مسؤولاً سياسياً أمام المجلس الشعبي الذي يملك إقالته في كل وقت. وحق المجلس في عزل رئيس السلطة التنفيذية هو أهم الضوابط التي تميز هذا النظام، لأن هذا الحق يكفل تبعية السلطة التنفيذية للمجلس تبعية عامة[٢].

ولكن هنالك مفارقة بين النظرية والتطبيق، فقد دلت التجارب على نمط من الاستبداد يقوم به أعضاء السلطة التنفيذية تجاه المجلس الوطني، ومن ذلك ما حدث عقب ثورة كرومويل في إنجلترا والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية[٣].

جـ ـ المسؤولية السياسية في النظام البرلماني:

يتميز النـظام البـرلماني بأنه يقوم على أساس من التوازن بين السلطتين التشـريعية والتنفيذية، ولو من الناحية النظرية على الأقل، ولا يخلو الأمر من رجحان كفة إحدى السلطتين على الأخرى في دولة أو أخرى حسب الأحوال، غير أن المسألة لا تعدو أن تكون مسألة تطبيق لا مسألة مبدأ.

ومن معـالم النـظام البـارزة، أن رئيس الـدولـة ليس هو رئيس الحكومة (الوزارة)، ثم إن وجود الوزارة منوط بمدى توفر ثقة السلطة التشريعية بها ومن

---

(١) د. محمود حلمي، «المبادىء الدستورية العامة». ص ١٩٧، ١٩٨.
(٢) د. كمال الغالي، «مبادىء القانون الدستوري والنظم السياسية» ص ٢٤٥.
(٣) دوفرجيه، «النظم السياسية» (مترجم) ص ١٢٩.
كذلك د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى، «المدخل في علم السياسة» (مكتبة الإنجلو مصرية الطبعة الرابعة، ١٩٧٤) ص ٥٧٧.

أجل تحقيق التوازن، منحت السلطة التنفيذية حق حل السلطة التشريعية بالمقابل.

أما بالنسبة لمسؤولية رئيس الدولة في هذا النظام، فسنعالجها وفقا لشكل الحكومة السائد فيما إذا كان ملكياً أم جمهورياً.

١ ـ مسؤولية الملك في النظام البرلماني:

تقرر الدساتير الملكية أن ذات الملك مصونة لا تُمَس[1] ومن هنا كان الملك غير مسؤول سياسياً (ولا جنائياً). وهذا ما عبر عنه الفقهاء الانجليز بقولهم (إن الملك لا يخطىء).

ولكن هل معنى ذلك انتفاء المساءلة عما يحدث من خلل وفساد في جهاز الدولة؟ ليس هذا بوارد، إذ «أن ثمة قاعدة خلقية مقررة في كل مكان، وهي أن يكون كل انسان مسؤولاً عن أعماله. وحكم هذه القاعدة أن لا يتمتع بأي سلطان من لم يكن متحملاً تبعة أعماله وهي قاعدة مستقرة لا فى القانون الخاص وحسب، وإنما أيضاً في القانون العام والحياة السياسية»[2]وحتى لا نخضع الملك لهذه المسؤولية. كان لا بد ـ وتطبيقا لقاعدة «لا سلطة حيث لا مسؤولية» و «حيث توجد المسؤولية توجد السلطة» ـ من نقل السلطة عن رئيس الدولة (الملك)، لتستقر على كاهل الوزارة التي تتحمل المسؤولية بناء عليه وقد وصل الأمر في انجلترا إلى أن أصبحت سلطة الملك (أو الملكة) اسمية، وأصبح يطلق على النظام السائد هنالك نظام «حكومة الوزارة».

وتستند عدم مسؤولية الملك في الأصل إلى النظرية الثيوقراطية، التي كانت تقضي بأن الملك غير مسؤول إلا أمام الله وحده. «وهذا يعني في الواقع أنه وحده الحكم في مسؤوليته، وفي هذا مبدأ مسؤولية أخلاقية لا حقوقية، مصدره قداسة السلطة، إذ لما كانت السلطة صادرة عن الله ـ فإنها تربط صاحبها بالمقام الإلهي مباشرة، بحيث يكون الإخلال بها اخلالا بالمبدأ السامي الذي

---

(١) انظر دستور مصر ١٩٢٣ (م ٣٣)، والدستور الأردني ١٩٥٢ (م ٣٠)، والدستور البلجيكي (م ٦٣)، والدستور الروماني (م ٨٧).

(٢) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام» ـ الجزء الأول ص ١٣٣.

تمثله»[1].

وقد كان في تقرير هذه المسؤولية على هذا النحو بعض التقدم لتقرير المسؤولية السياسية أمام الشعب، بالرغم مما يكتنف هذه المسؤولية من غموض.

هذا، ويمكن أن يبرر عدم مسؤولية الملك بما يلي:

١ ـ إذا قرنا مسؤولية الملك مع مسؤولية وزرائه، فلا بد أن إحداهما ستسبق الأخرى. وقد أظهرت التجربة أن المسؤولية ستتحرك تجاه رئيس الدولة أولاً، كما حدث في فرنسا، حيث إن المسؤولية السياسية التي حركت ضد «Thiers» أدت إلى عدم مسؤولية وزرائه. ومن هنا وجد أن من الأصلح نقل هذه المسؤولية إلى الوزراء، حتى يتمكن من أداء مهمته.

٢ ـ وفي تقرير عدم المسؤولية ما يمكن رئيس الدولة من أن يباشر بحرية وظيفتيه الأساسيتين: وهما الوظيفة التنفيذية، ووظيفة تمثيله للشعب باعتباره أول شخص في الدولة[2].

وأخيراً، فإنه بالرغم من تقرير مبدأ عدم مسؤولية الملك، نجد أن هذا المبدأ قد أحبط في فترات تاريخية خاصة، كتلك التي تسودها الثورات والاضطرابات. ومن ذلك أن الملك شارل الأول قد حوكم أمام البرلمان الانجليزي بجريمة «الخيانة لحقوق الشعب وحرياته»، إذ اعتبر تجنيده الجيوش لمقاتلة البرلمان والشعب خيانة. كذلك حوكم لويس السادس عشر متهماً بأن «سلوكه في استعداء الدول يعد خروجاً منه على أمته وحنثاً بعهده»[3].

٢ ـ مسؤولية رئيس الجمهورية في النظام البرلماني:

لا يختلف الأمر من حيث المبدأ بين رئيس الجمهورية وبين الملك في عدم المسؤولية السياسية، غير أن عدم المسؤولية إن بقيت ملازمة للملك في

---

(١) جاك استيف، المرجع السابق. ص ٧٤. (ترجمة د. أحمد السمان).

(٢) د. مصطفى كامل، «شرح القانون الدستوري». ص ٢٠٦.

(٣) د. السيد صبري، «مبادىء القانون الدستوري». ص ١٨٨.

الدساتير المختلفة، فإننا نجد انعطافاً حاداً بالنسبة لعدم مسؤولية رئيس الجمهورية، إذ نصت كثير من الدساتير الحديثة، في عديد من الدول الجمهورية، على هذه المسؤولية، فقالت بعزله قبل انتهاء مدة رئاسته لأسباب سياسية.

ومن هذه الدساتير دستور فيمر لعام ١٩١٩ في ألمانيا، إذ نص في المادة (٤٣) على إمكان عزل رئيس الجمهورية قبل انقضاء مدة الرياسة بناء على اقتراح من مجلس الريخستاغ (المجلس الشعبي) بأغلبية ثلثي أعضائه، أو طلب عدد معين من الناخبين، ويجري استفتاء عام لهذا الغرض، وعليه يتم العزل، غير أن النتيجة إن كانت لصالح رئيس الجمهورية فإن هذا يعتبر بمثابة انتخاب جديد للرئيس، وفي الوقت نفسه يجب حل الريشستاج وإجراء انتخابات جديدة.

ومثله في ذلك دستور النمسا الصادر عام ١٩٢٠، إذ قرر (بعد تعديله سنة ١٩٢٩) في الفقرة السادسة من المادة (١٠)، إمكان عزل رئيس الجمهورية في حالة ما إذا قرر ذلك المجلس الوطني (مجلس النواب)، بحضور نصف الأعضاء على الأقل، وبأغلبية ثلثي الأصوات، وجعل عزله مرهوناً بموافقة الشعب، فإن أقر العزل عزل، وإلا اعتبر ذلك تجديداً لانتخاب الرئيس، ويجب حل المجلس بعد ذلك.

ويبدو أن الدستور الإسباني الصادر عام ١٩٣١ قد تأثر بهذين الدستورين في تقرير المسؤولية السياسية، فقد عالج هذه المسؤولية في المادتين ٨١، ٨٢.

وقد نص في المادة (٨١) على أن للرئيس حل المجلس النيابي (الكورتيز) مرتين في مدة رئاسته. ويقوم المجلس الذي يعقد بعد الحل الثاني بالنظر في مدى شرعية هذا الحل، فإذا قرر بالأغلبية المطلقة أن الحل الثاني لم يكن هناك ما يدعو له، فإنه يترتب على ذلك عزل رئيس الجمهورية.

أما المادة (٨٢)، فمبقتضاها يحق لأغلبية مكونة على الأقل من ثلاثة أخماس أعضاء المجلس النيابي، اقتراح عزل رئيس الجمهورية، وبناء عليه يوقف رئيس الجمهورية عن عمله. ثم يعرض الأمر على الهيئة الخاصة، التي

نص الدستور على صلاحياتها في انتخاب رئيس الجمهورية، وهي مكونة من أعضاء المجلس النيابي نفسه، وعدد مساوٍ لهم من المندوبين ينتخبهم الشعب في ظرف ثمانية أيام من اقتراح المجلس النيابي بعزل الرئيس. فإذا رفضت هذه الهيئة اقتراح العزل، وجب حل المجلس النيابي. أما إذا أقرته، فإن الرئيس يعتبر معزولا وتقوم الهيئة نفسها بانتخاب الرئيس الجديد.

وتطبيقا للمادة (٨١) فقد استعمل المجلس النيابي حقه في عزل الرئيس «الكالا زامورا» وذلك في ٧ ابريل سنة ١٩٣٦، بعد أن حل الرئيس زامورا المجلس النيابي مرتين، الأولى عام ١٩٣٣، والثانية عام ١٩٣٦. فلما اجتمع المجلس النيابي الجديد عقب انتخابات فبراير ـ مارس سنة ١٩٣٦ فنص مرسوم الحل الثاني، وقرر بأغلبية (٢٣٨) صوتاً ضد (٥) أصوات، أنه لم يكن للحل ما يبرره. ومن هنا خرج القرار بعزل الرئيس. وفي ١٠ مايو سنة ١٩٣٦م انتخب النواب والمندوبون مجتمعين الرئيس أزانيا[١].

النتائج المترتبة على مبدأ عدم مسؤولية رئيس الدولة في النظام البرلماني:

يترتب على مبدأ عدم مسؤولية رئيس الدولة البرلماني ما يلي:

١ ـ لا يجوز استغلال اسم رئيس الدولة في النقاش الدائر في الجلسات البرلمانية، ولا توجيه نقد إليه أو مطالبته باستعمال سلطة من سلطاته الدستورية لغاية ما. وقد جرت التقاليد في إنجلترا على مثل ذلك[٢].

٢ ـ إن توقيعات رئيس الدولة يجب أن يوقع عليها رئيس الوزراء. ولعل الأمر الوحيد الذي يمكن أن يوقعه رئيس الدولة وحده، هو أمر تعيين رئيس الوزراء أو إقالته، حتى إن بعض الفقهاء يعارض في هذا[٣].

---

(١) د. وحيد رأفت، د. وايت إبراهيم: «القانون الدستوري». ص ٨٨، ٨٩.

(٢) في أثناء مناقشة مجلس الشيوخ الفرنسي لأحد القوانين الخاصة بالشؤون العسكرية حدث أن قام أحد الخطباء، وطلب أن يستعمل رئيس الدولة حقه في أن يطلب من البرلمان إعادة النظر في مشروع القانون، وذلك تحقيقاً لما يقضي به صالح الدفاع القومي، فنبه مجلس الشيوخ الفرنسي المسيو Fallieres إلى أن ذلك أمر محظور (انظر: عبدالحميد متولي، «الوسيط في القانون الدستوري». ص ٢٥٥).

(٣) د. محمود حلمي، «نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة». ص ٣٨٣، ٣٨٤.

٣ ـ إن أوامر رئيس الدولة لا تخلي الوزراء من المسؤولية، فأعمال الحكومة تعتبر أنها من صنع الوزارة في النظام البرلماني[١].

ولنا أن نتساءل بعد ذلك، عما إذا كان رئيس الدولة في النظام البرلماني مسلوب الولاية، وهل أصبح رئيس الدولة ـ كما يقول الدوتشي ـ مجرد صورة مقدسة معلقة على «باب منزل»؟ وهل أصبح في الموقف الذي أراده البعض لسلطة الباباوات حين قال: «قَبِّلُوا أقدامهم، ولكن قيدوا أيديهم»؟[٢] هل أدى انتقال المسؤولية من عاتق رئيس الدولة إلى عاتق الوزارة انتقال السلطة كذلك من الرئيس إلى الوزارة، بحيث غدا مركزه «مركز شرف» أو مجرد ختم ميكانيكي على حد تعبير البعض؟

هذا ما سنتولى الإجابة عنه في الفقرة التالية.

هل رئيس الدولة في النظام البرلماني مسلوب الولاية؟

بين النفي والإثبات في الإجابة عن هذا السؤال، تتوزع آراء الفقهاء الدستوريين. فتذهب طائفة ـ وهي تمثل الجمهرة ـ إلى القول بسلبية دور رئيس الدولة في السلطة التنفيذية، بينما يذهب الفريق الآخر إلى عدم امتناع مشاركة رئيس الدولة وزارته في تسير دفة الأمور، بشروط خاصة سيلي ذكرها.

أ ـ أدلة القائلين بالدور السلبي لرئيس الدولة:

يرى هؤلاء أن مركز رئيس الدولة في النظام البرلماني أشبه بمركزه في نظام حكومة الجمعية، إذ ليس لهذا الأخير سلطان حتى على أعضاء المجلس الفيدرالي (الوزراء)، باعتباره أحد أعضاء ذلك المجلس الذي يختاره البرلمان.

ومن هذا المنطلق، ناشد العلامة (دوجي) رؤساء الجمهورية أن يفهموا الوضع الصحيح للنظام البرلماني، فلا يلجأوا إلى اتخاذ أي سياسة شخصية،

---

(١) د. عبدالحميد متولي، «الوسيط في القانون الدستوري». ص ٢٥٥.

(٢) د. أنور مصطفى الأهواني، «رئيس الدولة في النظام الديمقراطي» ـ رسالة لنيل درجة الدكتوراه في القانون مقدمة لكلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول ـ (مطبعة مجازي بالقاهرة ١٩٤٣). ص ٥٤.

وأن يكتفوا باستعمال تأثيرهم الأدبي وشخصيتهم المحترمة في تسيير السياسة الخارجية والداخلية[1].

ويبني هذا الفريق رأيه على الأدلة التالية[2]:

١ ـ إن المسؤولية تدور مع السلطة وجوداً وعدماً، فحيث تكون المسؤولية تكون السلطة، وإذا كان رئيس الدولة غير مسؤول، فيفترض نقل السلطة عنه إلى الوزارة المسؤولة.

ويناقش هذا الكلام بأن فيه قدراً من الصحة إلى جانب قدر من الخطأ، إذ لا يلزم من تحميل المسؤولية للوزارة، أن تودع في أيديها السلطة كلها. ثم إن مشاركة رئيس الدولة لها في السلطة، لا يحرمها من تلك السلطة اللازمة لتحمل مسؤولياتها، وإن كان يقيدها. وهذا لا يتعارض في ذاته مع مبادىء النظام البرلماني.

٢ ـ إن هذا هو واقع الحال في مهد النظام البرلماني ـ بريطانيا ثم فرنسا ـ وقد تقدم معنا أن النظام البريطاني يعرف باسم «حكومة الوزارة». وفي فرنسا كان بعض رؤساء الجمهورية يتذمرون من ضعف سلطتهم.

ويرد على ذلك، بأن مرد ضعف رئيس الدولة في هاتين الدولتين، راجع في ذاته إلى تطورات تاريخية وظروف خاصة بكل من البلدين، دون أن يرتبط بطبيعة النظام البرلماني ذاته. وآية ذلك أنه مع مجيء الجمهورية الخامسة برئاسة الجنرال ديغول عام ١٩٥٨، تغير الوضع وبرز دور رئيس الجمهورية بما لا يمكن دفعه ونكرانه.

٣ ـ وثالث الأثافي، ذلك المبدأ الذي شاع واشتهر، وهو قولهم: «إن الملك يسود ولا يحكم»، وفي هذا المبدأ أكبر دلالة على المقصود.

يناقش الدكتور عبدالحميد متولي هذه العبارة من ثلاثة أوجه:

---

(١) د. أنور مصطفى الأهواني، المرجع السابق. ص ٥٣.

(٢) د. عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية». الجزء الأول. ص ٣٢٥ ـ ٣٢٩.

ـ د. عبدالحميد متولي، «الوسيط في القانون الدستوري». ص ٢٥٧ ـ ٢٨٦.

أ ـ لا نسلم بأن هذا من مبادىء النظام البرلماني، بل هي عبارة منسوبة للمسيوتييرس (Thiers) قالها في معرض الرد على «جيزو» ولم يكن يقصد بها أكثر من أن رئيس الدولة ليس له أن يتدخل في إدارة شؤون الحكم في عهده على وجه الخصوص.

ب ـ أما أن الملك يسود، فواضح الخطأ، إذ أن السيادة للأمة، وليس لرئيس الدولة أنى كان إلا مزاولة اختصاص دون أن يملك السلطة.

جـ ـ والقول بأنه «لا يحكم» تعوزه الدقة، فالصحيح أنه يحكم، ولكنه لا يحكم منفرداً، وإنما يشترك في هذا مع وزرائه.

ب ـ أدلة القائلين بالدور الإيجابي لرئيس الدولة:

يرى أنصار هذا الرأي أنه كما أن السلطة التشريعية تتكون عادة من مجلسين، فكذلك السلطة التنفيذية هيئة مزدوجة تتألف من الوزارة ورئيس الدولة، يؤدّي كل شق عمله في هاتين السلطتين[1].

والحق أن دور رئيس الدولة ـ على ما يقول بردو ـ أكثر من أنه يباشر السلطات[2]. إنّه يبقى الملجأ في الأزمات، إذ ليس إيداع السلطة السياسية في الدولة الحديثة مما يمكن إتمامه ثم تركه وشأنه، بل هو عمل يستدعي المتابعة والمواصلة، حتى في أعظم الأنظمة استقراراً وتوازناً، وإذن فهو لا يكون نهائياً، بل إبداع متواصل كما تقول الفلاسفة[3].

وإذا كانت مقالة المسيو تييرس «الملك يسود ولا يحكم» قد لقيت رواجاً على ما فيها من الخطأ، فإن من المفروض تدبر تلك الكلمة الحكيمة التي صرح بها المسيو لويس بارتو ـ أحد وزراء فرنسا ـ: «إن بين السلطة المطلقة التي لا حد لها، وبين انعدام السلطة ميداناً واسعاً للنصائح الفعالة ذات الأثر في حياة الدولة»[4].

---

(١) د. عبدالحميد متولي، «الوسيط في القانون الدستوري». ص ٢٦٠.

(٢) نقلاً عن: د. مصطفى كامل، «شرح القانون الدستوري». ص ٢١٢.

(٣) جاك استيف، «موجز الحقوق الدستورية» ص ٦٤، ٦٥ (ترجمة د. أحمد السمان).

(٤) نقلاً عن: د. أنور مصطفى الأهواني، المرجع السابق ص ٥٤.

يبدو واضحاً إذن أن هنالك دوراً لا يصح إنكاره، ووزناً خطيراً لرئيس الدولة في النظام البرلماني، فالسلطة التنفيذية تباشر باسمه، وهو يوقع على كل عمل من أعمالها كتعيين الوزراء وكبار الموظفين، ثم إن دعوة البرلمان وتأجيله وحله يجب أن يكون بتوقيع من رئيس الدولة. وإذا رأى أن الوزارة أتته بقرار خطير، فإنه يناقشه ويبدي ملاحظاته عليه، وهو ـ وإن كان لا يرفضه رفضا تاما، خشية من استعفاء الوزارة واستقالتها ـ يقدم الكثير من خلال تنوير الوزراء بأبعاد قرارهم هذا[1].

كما لا يخفى ما لدور الرئيس من أهمية عند نشوب الأزمات الوزارية فهو يقدر على وصل حبل الحكومة الذي انقطع مؤقتاً.

هذا ويضع القائلون بهذا الرأي ـ وهو اشتراك رئيس الدولة مع الوزارة في إدارة شؤون السلطة التنفيذية ـ الشرطين التاليين:

الأول: أن يستطيع رئيس الدولة أن يجد وزارة مستعدة لتحمل مسؤولية ذلك التدخل، وأن تكون تلك الوزارة محتفظة في الوقت ذاته بثقة الهيئة النيابية.

الثاني: أن يغطي الوزراء دائماً نشاط رئيس الدولة، وذلك بإخفاء تدخله وعدم السماح بجعل أعماله محل مناقشة أمام البرلمان، وألا تنسب أعمال الحكومة إلا للوزراء[2].

غير أن هذا الشرط لا يمكن التسليم به، إذ كيف تقبل وزارة تغطية تدخل رئيس الدولة بالشروط السالفة، إلا تزلفاً لرئيس الدولة ومن أجل بقائها في الحكم بعد ذلك. ثم إن في السماح بتدخله على هذا النحو ما يجعل النظام أقرب إلى الرئاسي منه إلى البرلماني[3].

---

(١) ايسمن، «أصول الحقوق الدستورية» ترجمة محمد عادل زعيتر ـ ص ٨٤.
ـ د. مصطفى كامل، المرجع السابق. ص ٢١٣، ٢١٤.

(٢) د. عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية». الجزء الأول ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٣) د. محسن خليل، «النظم السياسية والقانون الدستوري» الجزء الأول ص ٢٥٥.

وبناء عليه، يدلي الدكتور محسن خليل برأيه في هذا الصدد، إذ يقول: «لـذلك نرى أن الوزارة في النظام البرلماني هي المحور الرئيسي الفعال في ميدان السلطة التنفيذية. حيث يقع عليها أصلاً ممارسة السلطة الحقيقية في هذا الميدان. وإذا كان لرئيس الدولة بعض الاختصاصات التنفيذية والتشريعية.. فإن الـوزارة تحتـل مع ذلك مكان الصدارة في ميدان السلطة التنفيذية حيث تمارس السلطة الفعلية لشؤون الحكم، وتسأل سياسياً نتيجة ذلك»[٣]. وهذا شيء لا يختلف معـه فيه، إنما نقطة الخلاف هي البحث في الدور السلبي لرئيس الدولة البرلماني، وهو ممن لا يسلم بالقول بسلبية دوره.

(١) د. محسن، المرجع نفسه. ص ٢٥٥، ٢٥٦

المطلب الثاني

المسؤولية الجنائية

تختلف المسؤولية الجنائية بحسب كون رئيس الدولة ملكا أو رئيسا للجمهورية، فهي تختفي بالنسبة للأول وتظهر في حق الثاني.

أ ـ المسؤولية الجنائية للملك:

تقدم معنا أن أبرز ما يميز الملك عن رئيس الجمهورية، في نطاق المسئولية، هو المسئولية الجنائية. قلنا إن عدم مسئولية الملك تمتد إلى أفعاله الجنائية، تحت المبدأ الذي ينص على أن «ذات الملك مصونة لا تمس»، وسواء أكانت هذه الأعمال تتعلق بوظيفته الرسمية كالخيانة العظمى، أو كانت جرائم عادية كقتله أحد الأفراد العاديين بسيارته مثلا. وذلك تطبيقاً للقول المشهور: «إنه يستحيل على الملك أن يجري عملاً خاطئاً»، حتى ساغ لبعض الكتاب الإنجليز أن يصوغ ذلك في المثل التالي: «إذا قتل الملك بيده وزيراً من وزرائه، فيمكن اعتبار رئيس الوزارة مسئولاً عن هذا العمل، أما إذا قتل الملك رئيس الوزارة، فلا مسئولية على أحد»[1]. أو «إذا اغتيل الملك بيد أحد وزرائه، فالمسئول عن قتله يكون الوزير الأول ـ أي رئيس الوزارة ـ، وأما إذا قتل الملك الوزير الأول فلم يكن عن هذا العمل من مسئول»[2].

المسؤولية الجنائية لرئيس الجمهورية:

إذا أمكن تبرير عدم مسؤولية الملك باعتبارات تاريخية وعاطفية، فإن عدم

---

(١) نقلاً عن: د. وحيد رأفت، د. وايت إبراهيم: «القانون الدستوري» ص ٨٥.

(٢) نقلاً عن: د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام». الجزء الأول. ص ١٣٣.

مسؤولية رئيس الجمهورية من الصعب تبريرها، ولذلك نصت الدساتير الجمهورية على مسؤولية رئيس الدولة الجنائية، واختلف فيما بينها في النص على ماهية الأفعال الجنائية الموجبة للمسؤولية، وتكاد الدساتير تلتقي في النص على «الخيانة العظمى»، باعتبارها أخطر جريمة يرتكبها رئيس الجمهورية. ولنا، قبل عرض الجرائم المختلفة الواردة في نصوص الدساتير، لنا أن نناقش بضع ملحوظات حول هذا المفهوم (الخيانة العظمى).

١ ـ إنه نظراً لعدم تفسير الدساتير لهذا المفهوم، اختلف شراح القانون الدستوري ـ كما تقدم في تكييفها، هل هي جريمة سياسية أم جنائية؟ وقد أوضحنا جانبها السياسي، ونتولى الآن بيان وجهها الآخر.

٢ ـ تركت الدساتير تحديد أعمال الخيانة لقوانين العقوبات. ومن ذلك أنه عندما وضع قانون محاكمة الوزراء ذو الرقم ٧٩ المؤرخ في ١٩٥٨/٦/٢٢، في سوريا، حاول الشارع تحديد معنى الخيانة العظمى، فاعتبرت المادة الخامسة من هذا القانون خيانة عظمى «كل جريمة تمس سلامة الدولة أو أمنها الخارجي أو الداخلي أو نظام الحكم الجمهوري، ويكون معاقباً عليها في القوانين بعقوبات الإعدام، أو الأشغال الشاقة المؤبدة، أو المؤقتة، أو الاعتقال المؤبد أو المؤقت» ولا تنضوي تحت مدلول «الخيانة العظمى» بمقتضى هذا القانون مخالفة الأحكام الأساسية التي يقوم عليها الدستور، وإنما جعل الشارع من هذه المخالفة جريمة مستقلة، وعاقب عليها بعقوبة خاصة[1].

٣ ـ تفرق بعض التشريعات ـ ولا سيما التشريع الألماني والسويسري ـ بين الخيانة العظمى وخيانة الوطن. فالخيانة العظمى ينضوي تحتها أكثر الجرائم المخلة بأمن الدولة الداخلي، كالجنايات الواقعة على الدستور ـ وغيرها. أما خيانة الوطن، فتقع حصراً على أمن الدولة الخارجي.

وهي إما أن تقع بشكل خيانة عسكرية أو سياسية أو دبلوماسية، وتتناول جميع الافعال التي تؤول إلى إفشاء أسرار الدولة، أو الإضرار بمركزها

---

(١) د. محمد الفاضل، «محاضرات في الجرائم السياسية» (مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية، ١٣٨٣/ ١٩٦٣). ص ٢٤٥.

السياسي[1]. وبهذا الصدد فإن الشُرَّاحَ يختلفون فيما بينهم في التمييز بين خيانة الوطن والتجسس[2].

هذا، وقد اقتصرت بعض الدساتير على النص على الخيانة العظمى دون إضافة[3] وأضاف بعضها النص على «عدم الولاء للنظام الجمهوري، وفسرت عدم الولاء بأحد أمرين:

أولاً: العمل على تغيير النظام الجمهوري إلى نظام ملكي.

ثانياً: وقف الدستور كله أو بعضه أو تعديل أحكامه، دون اتباع القواعد والإجراءات التي قررها الدستور[4]. ونصت بعض الدساتير على «خرق الدستور» بشكل مستقل[5].

بينما أضافت دساتير أخرى عبارة «ارتكاب جريمة جنائية» دون تخصيص

(١) د. محمد الفاضل، المرجع السابق ص ٢٤٨.

(٢) هنالك ثلاثة معايير للتمييز بين الخيانة والتجسس في الفقه الجزائي الحديث:

أ ـ المعيار الموضوعي: ويتجه إلى طبيعة الفعل المقترف، فالخائن من يقوم بتسليم الأسرار إلى دولة أجنبية، أما الجاسوس فهو من يبحث وينقب عن هذه الأسرار لتقديمها.

ب ـ المعيار الذاتي (أو الشخصي) وهذا يتجه إلى الباعث على الفعل. فالخائن هو من يهدف إلى الاعتداء على سلامة الدولة أو استقلالها. والجاسوس هو من يرتكب الفعل بدافع الطيش أو الطمع في منفعة.

جـ ـ معيار الجنسية: فالخائن هو ذلك المواطن الذي يخفر واجب الولاء لوطنه ودولته، أما الجاسوس فهو الأجنبي الذي يقدم على الإضرار بالدولة التي لا تربطه بها رابطة. وهذا أوضح المعايير. ولم يأخذ المشرع المصري بهذا التفريق. بينما ميز المشرع السوري، ومع ذلك لم يلتزم أياً من هذه المعايير.

راجع: د. محمد الفاضل، المرجع السابق ص ٢٥٣ ـ ٢٥٩.

ـ د. محمد الفاضل، «الجرائم الواقعة على أمن الدولة»، الجزء الأول (مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثالثة، ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م) ص ٣١٧ ـ ٣٢٠.

ـ محمود إبراهيم إسماعيل، «الجرائم المضرة بأمن الدولة في الخارج في قانون العقوبات المصري والتشريع المقارن» (الطبعة الأولى، ١٣٧٢ / ١٩٥٣). ص ٤ ـ ٦.

(٣) كالدستور الفرنسي ١٨٧٥ (م ٦)، كذلك دستورا ١٩٤٦، ١٩٥٨)، والدستور التشيكوسلوفاكي ـ قبل الحرب الأخيرة ـ (م ٦٧).

(٤) الدستور المصري ١٩٥٦ (م ١٣٠).

(٥) الدستور السوري ١٩٥٠ (م ٨٦). والدستور العراقي ١٩٦٤ (م ٦٠).

أو تفصيل لما إذا كانت هذه الجريمة تتصل بأعمال وظيفته أم لا[1].

وحددت بعض الدساتير بعض هذه الجرائم، بالتركيز على جريمة الرشوة دون تخصيص كذلك[2].

أما فيما يتعلق بالهيئة التي يحاكم أمامها رئيس الجمهورية، فهي تختلف من بلد لآخر، فهي محكمة النقض في بلجيكا، وهي مجالس تشريعية في فرنسا في دساتير ١٨١٤ و ١٩٥٠، وهي المحكمة القضائية العليا (دستور فيمار ١٩١٩) ومحكمة الضمانات الدستورية (في إسبانيا).

وسندرس فيما يلي القانون الذي ينظم محاكمة رئيس الجمهورية في مصر لعام ١٩٥٦.

قانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٦ الخاص بمحاكمة رئيس الجمهورية والوزراء بمصر[3]:

١ ـ إجراءات الاتهام (المواد ١٠، ١١، ١٢):

تنص هذه المواد على أن يقوم مجلس الأمة بمجرد تقديم اقتراح باتهام رئيس الجمهورية، بتشكيل لجنة للتحقيق تتألف من خمسة أعضاء من أعضائه، حيث تقدم هذه اللجنة تقريراً ترفعه إلى رئيس مجلس الأمة، خلال شهر على الأكثر، ثم يقوم رئيس المجلس بتحديد جلسة لمناقشة تقرير اللجنة خلال خمسة عشر يوما من تاريخ رفع التقرير إليه. ويصدر المجلس قراره في هذا الشأن وفقا لأحكام الدستور.

---

(١) الدستور المصري ١٩٧١ (م ٨٥). يقول الدكتور محمود حلمي معلقاً على ذلك: «ومع ذلك، فمن رأينا أن اتهام رئيس الجمهورية ومحاكمته عن الجرائم التي لا تتصل بأعمال وظيفته لا تكون بهذه الطريقة المنصوص عليها في الدستور، وإنما تكون بالطريق العادي الذي يتم به اتهام ومحاكمة الأفراد عما يقترفونه من جرائم. أما الطريقة المنصوص عليها في الدستور فمقصورة على الحالات التي يقترف فيها جريمة متصلة بأعمال وظيفته».
راجع: (د. محمود حلمي: «دستورنا الجديد ـ ما أقر وما أضاف» ـ) ص ٥٦.

(٢) الدستور الأمريكي ١٧٧٨ (م ٢ فقرة ٤).

(٣) راجع النشرة التشريعية ٤ ذي القعدة ١٣٧٥هـ (١٣ يونيه ١٩٥٦).

وكما جاء في المذكرة الإيضاحية للقانون المشار إليه، كان الدافع إلى تقرير حق مجلس الأمة في اتهام رئيس الجمهورية، هو اختصاص المجلس بمراقبة أعمال السلطة التنفيذية، وعلى رأسها رئيس الجمهورية[1].

وقد أوجب الدستور أن يكون صدور القرار بعد موافقة ثلثي أعضاء المجلس، «فلا يكفي إذن ثلثا الأعضاء الحاضرين ولا الأغلبية المطلقة»[2].

٢ ـ تشكيل المحكمة:

نظمت المادة الأولى من القانون تشكيل المحكمة على النحو التالي «تتولى محاكمة رئيس الجمهورية والوزراء محكمة عليا، تشكل من اثني عشر عضواً، ستة منهم من أعضاء مجلس الأمة يُختارون بطريق القرعة، وستة من مستشاري محكمة النقض ومحاكم الاستئناف، يُختارون بطريق القرعة أيضاً من بين مستشاري محكمة النقض، وأقدم ثلاثين مستشاراً من محاكم الاستئناف.

ويختار بطريق القرعة كذلك عدد مساوٍ من أعضاء مجلس الأمة والمستشارين بصفة احْتياطية، وفي حالة غياب أحد الأعضاء الأصليين، أو قيام مانع به، يحل محله أقدم الأعضاء الاحتياطيين إذا كان من المستشارين وأكبر الأعضاء سناً إذا كان من أعضاء مجلس الأمة. ويرأس المحكمة أقدم المستشارين.

كما نظمت المادة الثانية كيفية جلوس الأعضاء والإدلاء بآرائهم: «يكون جلوس الأعضاء بترتيب الأقدمية بين المستشارين، ويترتب السن بين أعضاء مجلس الأمة، ويكون جلوسهم عضوا فمستشارا، وهكذا على التوالي، ويبدون آراءهم على هذا الترتيب، على أن يكون الأول أصغر أعضاء مجلس الأمة سنا، وعلى أن يكون الرئيس آخر من يبدي رأيه.

---

(١) تعرف طريقة الاتهام بواسطة مجلس الأمة، في الدول الإنجلوسكسونية كإنجلترا والولايات المتحدة، باسم «Impeachment»، وهي لا تطبق في إنجلترا إلا على الوزراء ومستشاري الملك، لا على الملك ذاته، لأن ذاته مصونة، ولم تستعمل على كل حال منذ سنة ١٨٠٥م.

(راجع: د. وحيد رأفت، وايت إبراهيم، المرجع السابق) هامش ص ٨٦.

(٢) د. مصطفى أبو زيد فهمي، «الدستور المصري». ص ٢٤٩.

ويجلس الأعضاء الاحتياطيون معا في جانب يخصص لهم.

أما المادة الثالثة فنصت على أن يقوم بوظيفة الاتهام أمام المحكمة ثلاثة من أعضاء مجلس الأمة ينتخبهم المجلس بالاقتراع السري، بأغلبية الأعضاء الذين يتكون منهم المجلس. وذلك بعد صدور قرار الاتهام. ويجوز أن يعاونهم محام عام يندبه النائب العام بناء على طلب مجلس الأمة.

ويتبين من النظر في تشكيل هذه المحكمة، أنها جمعت بين العناصر السياسية والعناصر القضائية، وساوت بين عدد الأعضاء الذين يختارون من كل من الطائفتين، مراعاة لطبيعة الجرائم التي يحاكم رئيس الجمهورية والوزراء من أجلها، ولطبيعة مسؤوليتهم.

٣ ـ إجراءات المحاكمة (المواد ١٣ ـ ١٧):

يقوم رئيس مجلس الأمة بإرسال قرار الاتهام إلى رئيس مجلس القضاء الأعلى لإجراء القرعة لاختيار المستشارين لعضوية المحكمة العليا وتعيين رئيسها. كما يقوم مجلس الأمة بإجراء القرعة لاختيار أعضاء المحكمة العليا من أعضائه، على أن يتم إجراء القرعة وتشكيل المحكمة في جميع الأحوال خلال سبعة أيام على الأكثر من صدور قرار الاتهام.

ويرسل رئيس مجلس الأمة إلى رئيس المحكمة العليا، بعد ثلاثة أيام على الأكثر من تعيينه، قرارالإحالة، مع صورة من محضر الجلسة التي صدر فيها، والمداولات التي جرت بشأنه، وتقرير لجنة التحقيق، وجميع الأوراق والمستندات المؤيدة للاتهام، وكذلك أسماء الأعضاء الذين انتخبهم المجلس ممثلين للاتهام أمام المحكمة (م ١٣).

وتتولى النيابة العامة إعلان المتهم بصورة قرار الإحالة، وقائمة شهود الإثبات، بناء على طلب ممثلي الاتهام في مجلس الأمة (م ١٤).

وفي المادة (١٥): يعين رئيس المحكمة العليا موعد انعقادها لنظر الدعوى، على أن يكون ذلك خلال ثلاثين يوماً من تاريخ إعلان النيابة المتهم بصورة قرار الإحالة، وتقوم النيابة العامة بإعلان المتهم بهذا الموعد، وبالمكان

الذي تنعقد فيه المحكمة، قبل الموعد المحدد بثمانية أيام على الأقل.

أما المادة (١٧) فقد نصت على أنه: لا يجوز للمحكمة معاقبة المتهم عن واقعة غير التي وردت بقرار الإحالة، ولا تشديد التهمة المسندة إليه بهذا القرار، ومع ذلك يجوز:

١ - إصلاح كل خطأ مادي، وتدارك كل سهو في عبارة الاتهام مما يكون في أمر الإحالة.
٢ - تغيير وصف الأفعال المسندة إلى المتهم بشرط ألا يحكم بعقوبة أشد من العقوبة المنصوص عليها قانوناً للجريمة الواردة في قرار الإحالة.
٣ - الحكم على المتهم في كل جريمة نزلت إليها الجريمة الواردة في قرار الإحالة، بسبب ما ظهر من التحقيق أو المرافعة في الدعوى.

٤ - صدور الحكم (المادتان ١٨، ١٩):

يصدر الحكم من المحكمة العليا بالإدانة بأغلبية الثلثين، ويكون نهائيا غير قابل للطعن فيه بأي طريق من طرق الطعن. على أنه تجوز إعادة النظر في الأحكام الصادرة بالإدانة، بعد سنة على الأقل من صدور الحكم، بناء على طلب النائب العام أو المحكوم عليه أو من يمثله أو أقاربه أو زوجته بعد وفاته.

ويقدم الطلب مبينا به الأسباب أو العناصر التي جدت بعد صدور الحكم، والتي يبنى عليها طلب اعادة النظر إلى الدائرة الجنائية لمحكمة النقض، فإذا قضت بقبوله أعيدت المحاكمة أمام المحكمة العليا التي يعاد تشكيلها وفقاً لأحكام هذا القانون (م ١٨).

ثم إنه إذا صدر الحكم في غيبة المتهم، أعيدت المحاكمة عند حضور المحكوم عليه أو ضبطه، وعلى النائب العام بمجرد ضبط المحكوم عليه أو حضوره أن يخطر بذلك رئيس مجلس الأمة. ويجب أن تعاد المحاكمة خلال شهر من تاريخ هذا الأخطار. وللنائب العام أن يأمر بالقبض على المحكوم عليه حتى يعاد تشكيل المحكمة العليا لتقرر ما تراه في هذا الشأن. وتنظر المحكمة العليا الدعوى ولو فر المحكوم عليه أو امتنع عن الحضور بعد إعلانه، ويكون الحكم في هذه الحالة بمثابة حكم حضوري (م ١٩).

وفي الباب الخامس من هذا القانون الذي يعالج أحكاماً عامة، نجد نص المادة (٢٤) التي تقضي بأنه «لا يجوز العفو عن رئيس الجمهورية أو الوزير الذي صدر عليه حكم بالإدانة من المحكمة العليا الا بموافقة مجلس الأمة».

وقد حددت المادة السادسة من القانون العقوبة التي يواجهها رئيس الدولة، على النحو التالي:

«يعاقب رئيس الجمهورية بالإعدام أو بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة، إذا ارتكب عملاً من أعمال الخيانة العظمى أو عدم الولاء للنظام الجمهوري. وتعتبر عدم ولاء للنظام الجمهوري الأفعال الآتية:

أولاً: العمل على تغيير النظام الجمهوري إلى نظام ملكي.

ثانياً: وقف الدستور كله أو بعضه، أو تعديل أحكامه دون اتباع القواعد والإجراءات التي قررها الدستور.

هذا وقد جعل القانون من اختصاص المحكمة العليا كذلك، محاكمة الفاعلين الأصليين مع رئيس الجمهورية أو شركائه، وكذلك فهي تختص بنظر الجرائم المرتبطة بجريمته (م ٢٥).

هذا بالنسبة لدستور ١٩٥٦ بمصر، ولم يغير دستور ١٩٦٤ شيئا، أما دستور جمهورية مصر العربية لعام ١٩٧١، فقد قضى في المادة (٨٥) منه على أنه:

«يكون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى، أو بارتكاب جريمة جنائية، بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل. ولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية أعضاء المجلس.

ويقف رئيس الجمهورية عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام. ويتولى نائب رئيس الجمهورية الرئاسة مؤقتاً، لحين الفصل في الاتهام.

وتكون محاكمة رئيس الجمهورية أمام محكمة خاصة، ينظم القانون تشكيلها وإجراءات المحاكمة أمامها، ويحدد العقاب.

وإذا حكم بإدانته اعِفي من منصبه، ومع عدم الإخلال بالعقوبات الأخرى.

ونجد الدستور العربي السوري (١٩٥٣) يتعرض في المادة (٨٨)

لمحاكمة رئيس الجمهورية على النحو التالي :

المادة ٨٨ ـ (١) لا يحاكم رئيس الجمهورية إلّا أمامَ المحكمة العليا.

(٢) لا يجوز البحث في إحالة رئيس الجمهورية إلى المحكمة العليا، إلا إذا تقدم ربع أعضاء مجلس النواب على الأقل بطلب خطي معلل إلى رئاسة المجلس. يحال الطلب قبل البحث فيه إلى اللجنتين الدستورية والقضائية مجتمعتين، وتقدم اللجنتان تقريرهما في مدى ثلاثة أيام من إحالة الطلب إليهما.

تعين جلسة خاصة لمناقشة طلب الإحالة، ولا يجوز أن يبحث فيها أمر آخر.

(٣) لا تجوز إحالة رئيس الجمهورية إلى المحكمة العليا في جميع الحالات إلا بموافقة ثلثي مجموع النواب.

(٤) عند إحالة رئيس الجمهورية إلى المحكمة العليا، يتخلى عن سلطاته حتى تصدر هذه المحكمة قرارها. ولا تمنع استقالة الرئيس من محاكمته[1].

ولنا في ذيل حديثنا عن المسؤولية الجنائية، سؤالان فرعيان هما:

أ ـ متى تكون محاكمة رئيس الجمهورية؟ أهي خلال مدة رئاسته أم بعد انتهائها؟.

ب ـ ثم ما هي العقوبات التي تقع على رئيس الجمهورية نتيجة هذه المسؤولية الجنائية؟

ونجيب بأنه قد تقدم معنا بعض الجواب، ونضيف إلى ما تقدم:

بالنسبة للسؤال الأول، تبين لدينا أن وقت محاكمة رئيس الجمهورية إنما هو أثناء مدة رئاسته. ومع ذلك، نجد بعض الدساتير، كالدستور البرتغالي الصادر في إبريل سنة ١٩٣٣ ينص على أن رئيس الجمهورية لا يسأل عن جرائمه العادية، التي يرتكبها أثناء مدة رئاسته، إلا بعد انتهاء مدة الرئاسة.

أما فيما يتعلق بجواب السؤال الآخر، وهو نوع العقوبة التي توقع على رئيس

(١) راجع: دساتير البلاد العربية ـ وثائق ونصوص قام بنشرها معهد الدراسات العربية العليا ١٩٥٥.

الجمهورية: فقد رأينا العميد دوجي يقول بأنه لا يمكن محاكمة رئيس الجمهورية عن الخيانة العظمى، حيث إن قانون العقوبات الفرنسي لم يُعرِّف الخيانة.

وتكتفي بعض الدساتير بعزل رئيس الجمهورية، فتستوي المسؤولية الجنائية مع المسؤولية السياسية، ومنها الدستور الأمريكي في المادة الثانية.

وتضيف بعض الدساتير إلى العزل عقوبة أخرى وهي عدم الأهلية للانتخابات مرة أخرى، وذلك كالدستور التشيكوسلوفاكي الصادر قبل الحرب العالمية الثانية (م ٦٧).

ويصل الأمر في بعض الدساتير إلى حد النص على إعدام رئيس الجمهورية أو الحكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة. كالدستور المصري ١٩٥٦، ١٩٦٤، ١٩٧١.

أما بالنسبة لعقوبة الإعدام، فتتناسب مع ضخامة الجرم الذي اقترفه رئيس الجمهورية. يقول روسو[1]: «إن المجرم عندما يعتدي على القانون الاجتماعي، يصير بمقتضى اعتدائه متمرداً وخائناً لوطنه، فهو إذ يخرق قوانينه، لا يعود عضواً فيه، بل إنه يعلن عليه الحرب. ومن ثم فإن المحافظة على الدولة لا تتفق مع المحافظة عليه، ولا مندوحة من أن يهلك أحدهما. وعندما يعدم المجرم إنما يعدم بوصفه عدواً لا بوصفه مواطناً.

وحكم روسو هذا ينبثق أساساً من اعتقاده بأن المجرم إذ يستحق هذا العقاب، إنما كان ذلك لأنه نقض الميثاق الاجتماعي الذي دعا إليه.

ومن وصايا أرسطاطاليس للإسكندر: «يا اسكندر، أي ملك أخدم ملكه دينه، فهو مستحق للرياسة، وأي ملك جعل دينه خادماً لملكه فهو مستخف بناموسه. ومن استخف بالناموس قتله الناموس»[2].

(١) لوك. هيوم. روسو، «العقد الاجتماعي» (ترجمة عبدالكريم أحمد). ص ١١٥.

(٢) راجع المقالة الثانية من كتاب «السياسة في تدبير الرياسة» المعروف بـ «سر الأسرار» الذي ألفه الفيلسوف الفاضل أرسطا طاليس لتلميذه الملك العظيم الإسكندر بن فيلبس المعروف بذي القرنين. حققه الدكتور عبدالرحمن بدوي مع كتاب «العهود اليونانية» وجمعهما في كتاب تحت عنوان «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» (مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٤). ص ٧٧.

ويعقب الدكتور عبدالرحمن بدوي على هذه المقالة «فمن استخف بالناموس» فيقول: أي أن من استخف بالقانون من الملوك والحكام قتله القانون. وهي كلمة ما أبلغها وما أحرى الحكام في الشرق باتباعها»[1].

الفرق بين المسؤولة في النظام الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة:

نستطيع أن نقرر مطمئنين أن النظام الإسلامي هو نسيج وحده، يستمد قوته مما فيه من مبادىء وأصول أرساها الشارع الحكيم، رب الأرباب. ولم يطرق القرآن الكريم والسنة الشريفة التفصيلات الدقيقة لهذا النظام، إدراكاً من الشارع لما تقتضيه ظروف الزمان والمكان من تشريعات، ترك أمر بيانها للمجتهدين عبر العصور. وفي هذه النقطة تكمن قوة النظام السياسي الإسلامي. يقول غوستاف لوبون: «والعرب، وهم أعقل من كثير من أقطاب السياسة المعاصرين، كانوا يعلمون جيداً أن النظم الواحدة لا تلائم جميع الشعوب، فكان من سياستهم أن يتركوا الأمم المغلوبة حرة في المحافظة على قوانينها وعاداتها ومعتقداتها». ويرى أن إلزام الشعوب المختلفة بنظام واحد «لا يختلف كثيرا عن محاولة حمل السمك على التنفس في الهواء بحجة أن جميع الحيوانات العليا تتنفس في الهواء، فالسمك يموت حيث تحيا ذوات الثدي»[2].

وما دامت القضية على هذه الحالة، فقد أمكن لبعض المعاصرين أن يستَشِفُّوا من صور تطبيقية معينة للنظام الإسلامي معالم النظام البرلماني، ويرون فيه مطمحاً وبغية. ففي تعليق للدكتور طه حسين على السياسة الإدارية لعمر بن الخطاب، رضي الله عنه، حيث كان يلتقي سنوياً بعمال الأقاليم في موسم الحج، يقول: «إن هذا النظام» إلا يكن هو النظام البرلماني الذي عرفه القدماء، أو الذي استنبطه المحدثون، فهو قريب منه قرباً شديداً[3].

وفي تعليق آخر له على مجلس الشورى الذي اعتمده عمر، من أجل تنصيب خليفة من بينهم، يقول: «ولو قد وسع مجلس الشورى أولاً، وجعل نظاماً دائما بعد ذلك، بحيث يصبح مجلس مراقبة للإمام في عمله من جهة،

---

(١) المرجع المتقدم. ص ١٧٤.

(٢) لوبون: غوستاف، «حضارة العرب». ص ٣٨٢.

(٣) طه حسين، «الفتنة الكبرى ـ عثمان ـ» (دار المعارف بمصر، ١٩٦٢). ص ٤٥، ٤٦.

ومجلس اختيار للأئمة كلما احتاج المسلمون إلى اختيار الإمام من جهة أخرى، لكان المسلمون قد سبقوا إلى النظام البرلماني، وهم كانوا خليقين أن يسبقوا إليه. فقد رأيت من سيرة عمر أنه كان يسعى إلى هذا النظام سعياً حثيثاً»[1].

بينما ذهب آخرون إلى أن النظام الإسلامي ينسجم مع النظام الرياسي، حتى قال أحدهم: «فإذا شاء المسلمون أن يختاروا لدولتهم النظام الرئاسي، والمعروف اليوم «بالنظام الاميركي» فإنهم سيحققون مبدأ أوصى به الرسول ﷺ منذ ثلاثة عشر قرناً بطريقة غير مباشرة»[2].

ولهذا الفريق مؤشرات على ما ذهبوا إليه، ومن ذلك:

١ ـ تأكيد النصوص الشرعية، وأقوال الفقهاء من بعد، على أهمية دور الخليفة وضخامة المسؤوليات المنوطة به[3].

٢ ـ إن المعنى اللغوي ـ والمعنى الشرعي كذلك ـ لا يجعل للوزير أكثر من دور

---

(١) طه حسين، المرجع السابق. ص ٦٢، ٦٣.

(٢) محمد أسد، «منهاج الإسلام في الحكم». ص ١١٧، ١١٨ راجع كذلك: ـ عمر شريف، «محاضرات في النظم الإدارية الإسلامية مقارنة بالقانون الإداري المعاصر» (مطابع مركز التدريب المهني لشرطة القاهرة). ص ٧٥.

(٣) يعدد الماوردي واجبات الخليفة، فيقول إنها عشرة:

١ ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة ومحاربة المبتدعين.
٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين.
٣ ـ الدفاع عن البلاد وتوفير دواعي الأمن والاستقرار.
٤ ـ إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك، وتحفظ حقوق العباد عن الاستهلاك.
٥ ـ تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة.
٦ ـ جهاد من عاند الإسلام بعد دعوته إلى الدين، حتى يسلم أو يدخل في الذمة.
٧ ـ جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع، من غير خوف ولا عسف.
٨ ـ تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقته.
٩ ـ استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال.
١٠ ـ أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح.

(راجع: «الأحكام السلطانية» للماوردي) ص ١١، ١٢.
«والأحكام السلطانية» لأبي يعلى ص ١٥، ١٦.

المعاون والمساعد. وعلى هذا قوله ﷺ: «إذا أرادَ اللهُ بالأميرِ خيراً جَعلَ لَهُ وَزيرَ صِدقٍ، إنْ نَسِيَ ذَكَّرهُ وإنْ ذَكرَ أعَانهُ»(١).

٣ ـ لو كانت السلطة التنفيذية في يد مجلس وزراء مختار من الهيئة التشريعية على أساس التمثيل الحزبي ـ كما هو الحال في النظم البرلمانية ـ فإنَّ رئيس الدولة ومجلس الوزراء سيشكلان في مجموعهما هيئة «أولي الأمر» التنفيذية. وفي مثل هذه الحالة يتعارض وجود وزير غير مسلم مع النص الشرعي الذي يفرض وضع ولاية الأمر في يد المسلمين، وهذا يفضي إلى حرج ملحوظ. وينتفي مثل هذا الأمر في النظام الرئاسي، الذي لا يجعل الوزراء «ولاة أمر»(٢).

والذي نراه أننا لا نعدم أن نجد نوعاً من المشابهة بين النظام الإسلامي وبين أي من هذين النظامين، ولكن التغاير يبقى قائماً على أي حال هذا، مع ملاحظة أننا نطرح النظام الإسلامي في خطوطه العريضة.

فبالنسبة للنظام البرلماني: نجد أن أولى المفارقات فيه بالنسبة إلى النظام الإسلامي تنبثق من النظرة إلى الدور الذي يؤديه رئيس الدولة. فبينما يجعل النظام البرلماني السلطة الفعلية في يد الحكومة، إذا بالنظام الإسلامي يؤكد على دور الخليفة الواسع.

والثانية: فإنه لما كان أنه: «لا مسؤولية حيث لا سلطة»، كان طبيعياً ألا يكون رئيس الدولة في النظام البرلماني مسؤولاً، وقد تأكد ذلك في حق الملك، وإن حصل انعطاف في خط المسؤولية بالنسبة إلى رئيس الجمهورية. وقد لجأت الأنظمة البرلمانية إلى تحليف رئيس الدولة اليمين الدستورية، توصلاً إلى تقرير مسؤولية رئيس الدولة، بشكل يفضي إلى عزله.

وبعكس ذلك، فقد رأينا أن النظام الإسلامي يرسي قواعد المسؤولية على نطاق واسع، دون تفريق بين حاكم وآخر ـ ملكاً كان هذا الحاكم أم رئيساً ـ ذلك أن الإسلام ينظر إلى الحاكم، أياً كانت تسميته، على أنه واحد من مجتمع المكلفين، ليس له عليهم من امتياز غير ما يرتبه الشرع من واجب الطاعة

---

(١) رواه أبو داود والبيهقي في «شعب الإيمان» عن عائشة. حديث حسن.

(٢) د. محمد عبدالله العربي، «النظم الإسلامية» الجزء الثاني. القسم الأول. ص٨٧، ٨٨.

المشروطة بطاعة المولى جلّ وعلا.

أما النظام الرئاسي فيلتقي مع النظام الإسلامي في أن رئيس الدولة له وزن خطير في تسيير دفة الأمور. وإذا كانت نظرة النظام الإسلامي لم تتغير حول هذه النقطة، فإن النظام الرئاسي قد تأرجح طويلاً بين رجحان الكفة تارة جهة السلطة التشريعية وأخرى نحو السلطة القضائية، وثالثة صوب السلطة التنفيذية. وهذه - الأخيرة - هي الأساس فيه.

ولكنهما يختلفان حول مبدأ المسؤولية. فإذا كان النظام الرئاسي يحرر الرئيس من المسؤولية السياسية - من حيث المبدأ - أمام الهيئة التشريعية، بدعوى أنه منتخب من الشعب، فيقف على قدم المساواة مع هذه الهيئة المنتخبة من الشعب كذلك، فإن النظام الإسلامي يعتبر كون الحاكم منتخباً من الشعب عنصراً جديداً، وسبباً إضافياً، يسهم في تدعيم مبدأ المسؤولية. وهذا ما يقضي به المنطق السليم. ومن هنا عاد النظام الرئاسي ليقرر مسؤولية الرئيس في وقت متأخر، كما تقدم معنا بيانه.

وبالإضافة، فإن من المناسب أن نذكر حول مبدأ المسؤولية الملحوظات التالية:

١ - تمتاز المسؤولية في النظام الإسلامي باتساعها وشمولها، فهي مسؤولية أمام الذات يحركها الوازع الديني، ومسؤولية أمام الأمة، ومسؤولية أمام الله، بينما لا ترتب النظم الدستورية المعاصرة أهمية تذكر على النوع الأول والأخير.

٢ - حددت النظم الدستورية المعاصرة موجبات المسؤولية في بعض الأسباب مع تركيزها على الخيانة العظمى. ولكن النظام الإسلامي يوسع من قاعدة المسؤولية، حيث إن الظلم يكتنف مسائل متعددة.

٣ - تسهم الأحزاب السياسية بدور كبير في تحريك المسؤولية في النظم الدستورية حيث تتخذ بعض الأحزاب لنفسها موقف المعارضة المستمرة، حتى يغدو الوصول إلى السلطة - بما يكتنف هذا الطريق من صراع - هو السمة البارزة في الأحزاب.

وبـدلاً من هذه العـلاقة الندية بين الحاكم والمحكومين، يقيم الإسلام بينهما علاقة من نمط آخر، حيث يحل التضامن محل التعارض. وعلى جميع المكلفين أن يقوموا بما أوجبه ميثاق البيعة من نصرة للحاكم في طاعة الله . وعند تنكبه جادة الشرع، عليهم أن يبرزوا له جانب الخطأ، ويبينوا له وجه الحق في المسألة، وهذا في ذاته يشكل نصرة كذلك. قال ﷺ: «انْصُرْ أخَاكَ ظَالماً أو مَظلوماً» قيل: كيف أنصره ظالماً؟ قال: «تَحجزُهُ عَنِ الظُّلم فإنَّ ذلكَ نَصرهُ»(١). حديث صحيح. وهـذا لا يعني بطبيعة الحال منع وجود كتل معارضة لسياسة الحكومة، كل ما في الأمر، هو أن لا تُحكِّمَ هذه الفئات أهواءها، بحيث لا يكـون النقد مبتغى به وجه الله، وإنما الذي يحركها المصالح الذاتية، وعلى رأسها تسنم السلطة(٢).

٤ ـ ويرجع الاختلاف بين النظامين كذلك، إلى اختلاف وظيفة المسؤولية في كل منهما. فتقوم هذه الوظيفة في الإسلام على تحقيق العدل وتقديمه على أية قيمة أو اعتبار آخر، فقيمة العدل في الإسلام مقدمة على قيمة النظام «Order». وهذا بخلاف ما عليه الحال في النظم الدستورية الغربية، التي تقدم النظام على العدل(٣).

---

(١) رواه البخاري وأحمد والترمذي عن أنس.

(٢) د. محمد عبدالله العربي، المرجع السابق، الجزء الثاني. ص ٧٥، ٨٦.

د. مصـطفى كمال وصفي، «المشروعية في النـظام الإسـلامي». ص ٦٩، ٧٠. وكتابه «الدستور الإسلامي» ص ١٨، ٢٣.

(٣) د. صلاح الدين دبوس، المرجع السابق. ص ٦١.

مبحث تكميلي

تحديد من يخلف الرئيس عند تعذر قيامه بمهماته

تختلف الدساتير في تحديد من يخلف رئيس الدولة، وذلك إذا قامت هنالك موانع دائمة أو مؤقتة تحول دون ممارسته مهماته، كظهور حالة عجز أو وفاة أو استقالة أو خضوعه للمسؤولية - سياسية كانت أم جنائية -.

فمن هذه الدساتير ما يجعل خلفه - وحتى يتم اختيار رئيس جديد - من ضمن أعضاء السلطة التنفيذية، سواء أكان نائب الرئيس[1]، أم وزيراً[2]، أم

---

(١) ينص الدستور الأمريكي ١٧٧٨ على أن يقوم نائب الرئيس بتصريف الأمور لدى ظهور حالة من الحالات المشار إليها (م ٢ فقرة ١). ولكن الإشكال كان يقع عندما يكون نائب الرئيس قد توفي أو شغر منصبه. فمن هنا كانت التعديلات اللاحقة، وآخرها التعديل الخامس والعشرون الذي صدر في ١٠ شباط (فبراير) ١٩٦٧ والذي وضع القواعد التالية لتنظيم هذا الأمر:

أولاً: في حالة وفاة الرئيس أو استقالته أو إقالته، يصبح نائب الرئيس رئيساً الأمر الذي يكرس التقليد السابق.

ثانياً: إذا ما خلت نيابة الرئاسة من متوليها، يعين الرئيس نائب رئيس بدله، على أن لا يستلم وظيفته إلا بعد المصادقة على تعيينه، من لدن كل من مجلس الشيوخ ومجلس الممثلين، بأكثرية الأصوات.

ثالثاً: وإذا ما أرسل الرئيس إلى كل من مجلس الشيوخ ومجلس الممثلين تصريحاً خطياً يفيد بأنه أصبح عاجزاً عن ممارسة وظائفه، يحل عندئذ فوراً محله نائب الرئيس بوصفه «رئيساً عاملاً»، وذلك إلى أن يوجه الرئيس تصريحاً معاكساً إلى رئاسة كل من المجلسين، يعلن فيه بأن حالة عجزه قد انتهت.

رابعاً: إذا تقدم نائب الرئيس وأكثرية أعضاء السلطة الإجرائية (أي الأمناء)، أو أكثرية أية هيئة رسمية أخرى يعينها قانون اتحادي، من رئاسة كل من مجلسي الكونغرس بتصريح خطي يفيد بأن الرئيس إنما هو في حالة لا تسمح له بالقيام بمهام وظيفته، فنائب الرئيس يحل عندئذ في هذه الوظيفة بوصفه «رئيساً عاملاً». =

الوزراء جميعاً (مجلس الوزراء)[1].

ومنهـا ما ينقـل الخلفية إلى السلطة التشريعية، سواء في شخص رئيس

= وإذا ما تقدم الرئيس، بعد ذلك - من رئاسة كل من مجلسي الكونغرس بتصريح خطي يعلن فيه بأن عجزه قد زال، فيستعيد عندئذ مهامه، إلا إذا اعترض على ذلك نائب الرئيس وأكثـرية الأمنـاء، أو أكثرية الهيئة التي عينها القانون الاتحادي، وفي هذه الحالة يعود إلى الكونغرس أمر الفصل في هذا الخلاف.

(راجع: د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام» ج ١ ص ٥٠٠ إلى ٥٠٢).

كذلـك فإن مشروع الدستور السوري لعام ١٩٧٣ قد بين في المادة (٨٨) أن نائب رئيس الجمهورية يقوم مقامه عند وجود هذا النائب، فقالت: «يمارس النائب الأول لرئيس الجمهورية أو النائب الذي يسميه صلاحيات رئيس الجمهورية حين لا يمكنه القيام بها. وإذا كانت المـوانـع دائمـة، وفي حالتي الـوفـاة والاستقـالة، يجري الاستفتاء على رئيس الجمهورية الجديد وفقاً للأحكام الواردة في المادة (٨٤) من هذا الدستور، وذلك خلال مدة لا تتجاوز تسعين يوماً».

أما إذا كان المجلس منحلاً، أو بقي لانتهاء ولايته أقل من تسعين يوماً، فيمارس نائب الرئيس الأول صلاحيات رئيس الجمهورية حتى اجتماع المجلس الجديد.

ولكن ماذا لو لم يكن هنالك نائب للرئيس؟

تجيب عن ذلـك المادة (٨٩) التي قالت: «إذا شغر منصب رئيس الجمهورية ولم يكن له نائب، يمارس رئيس مجلس الوزراء جميع صلاحياته وسلطاته، ريثما يتم الاستفتاء خلال تسعين يوماً على رئيس الجمهورية».

(٢) ينص الدستور التونسي لعام ١٩٥٩ في الفصل الحادي والخمسين منه على أنه: «في حالة شغور منصب رئاسة الجمهورية، لوفاة أو استقالة أو عجز ثابت، يعين أعضاء الحكومة من بينهم من يتولى مهام رئاسة الدولة بصورة وقتية، ويبلغون فوراً إلى رئيس مجلس الأمة هذا التعيين».

(١) ينص الدستور اللبناني لعام ١٩٢٦ في المادة (٦٢) على ما يلي: «في حال خلو مدة الرئاسة لأية علة كانت، تناط السلطة الإجرائية وكالة بمجلس الوزراء».

والدستور الإندونيسي لعام ١٩٥٦ ينص في المادة (٨٣) فقرة (د) على أنه: «إذا تغيب رئيس الجمهورية عن عمله، فعليه أن يعين أحد الوزراء كنائب له. أما إذا خلا منصب رئيس الجمهورية بسبب وفاة الرئيس أو لأسباب أخرى، فتباشر الأعمال بواسطة الوزراء جميعاً».

مجلس النواب[1]، أم رئيس مجلس الشيوخ[2]،أو للمجلسين معا لاختيار رئيس جديد عند عدم وجود نائب للرئيس[3].

وإذا ما وقفنا على الدساتير المصرية منذ سنة ١٩٥٦ وحتى سنة ١٩٧١، أدركنا أنها تتراوح في تحديد الخلف بين كونه من أعضاء السلطة التنفيذية أو التشريعية وحتى القضائية، وذلك بحسب الأحوال التي سنتولى بيانها.

فمثلا نجد أن دستور ١٩٥٦ يفرق بين كون الأسباب التي تكفه عن عمله مؤقتة أو دائمة. فإذا كانت هذه الموانع مؤقتة كالسفر إلى الخارج مثلاً، فإنه ينيب عنه أحد الوزراء، كما نصت على ذلك المادة (١٢٧) منه «إذا قام مانع مؤقت يحول دون مباشرة رئيس الجمهورية لاختصاصاته، أناب عنه أحد الوزراء بعد موافقة مجلس الأمة عليه».

واشتراط موافقة مجلس الأمة في هذه الحالة بديهي، ذلك لأنه إذا كان هذا

---

(١) وذلك كالدستور السوري لعام ١٩٥٣، إذ ينص في المادة «٨٩» منه على ما يلي:
١ - يمارس رئيس مجلس النواب صلاحيات رئيس الجمهورية بالنيابة في الأحوال التالية:
أ - بناء على طلب رئيس الجمهورية حين مرضه أو غيابه المؤقت عن البلاد.
ب - عند إحالته إلى المحكمة العليا.
جـ - حين تعذر ممارسة رئيس الجمهورية لصلاحياته بسبب موانع تقدر بقرار معلل يتخذه مجلس النواب بأكثرية ثلثي أعضائه.
٢ - يمارس رئيس مجلس النواب صلاحيات رئيس الجمهورية، بالنيابة أيضاً، إذا اعتبرت الموانع المشار إليها في الفقرة (جـ) موانع دائمة بقرار مجلس النواب أو إذا نُحِّيَ رئيس الجمهورية عن منصبه بحكم من المحكمة العليا، وفي حالتي وفاته أو استقالته.

(٢) ينص الدستور الفرنسي لعام ١٩٥٨ في المادة «٧» منه، على أنه: «وفي حالة خلو مركز رئيس الجمهورية لأي سبب كان، أو في حالة قيام مانع لديه يتثبت منه المجلس الدستوري، بناء على إبلاغ الحكومة له، بالأغلبية المطلقة لأعضائه، يباشر رئيس مجلس الشيوخ مؤقتاً سلطات رئيس الجمهورية، وذلك باستثناء السلطات المنصوص عليها في المادتين ١١، ١٢».

(٣) ينص دستور المملكة الليبية (لعام ١٩٥١) في المادة (٤٦) على ما يلي: «في حالة وفاة الملك وخلو العرش لعدم وجود من يخلف الملك، أو لعدم تعيين خلف له، يجتمع مجلسا الشيوخ والنواب في جلسة مشتركة فوراً، وبدون دعوة لتعيين خلف له في مدة لا تتجاوز عشرة أيام، بحضور ثلاثة أرباع أعضاء كل من المجلسين على الأقل. ويجري التصويت علناً بأغلبية ثلثي الأعضاء الحاضرين..».

الأخير هو الـذي يتولى ترشيح رئيس الجمهورية، فمن باب أولى أن يختص بالموافقة على من سيكلف مؤقتاً بالقيام بأعباء المنصب[1].

أمـا إذا كان المـانع دائما، بسبب استقالته أو وفاته أو عجزه أو خضوعه للمسؤولية، فهنا يتولى الرياسة مؤقتاً رئيس مجلس الأمة. وقد عالجت المادتان ١٢٨، ١٣٠ ذلك على النحو التالي:

«مادة ١٢٨ ـ في حالة استقالة الرئيس أو عجزه الدائم عن العمل أو وفاته، يقرر مجلس الأمة بأغلبية ثلثي أعضائه خلو منصب الرئيس، ويتولى الرياسة مؤقتاً رئيس مجلس الأمة، ويحل محله في رياسة هذا المجلس أحد الوكيلين، بناء على اختيار المجلس».

«مادة ١٣٠ ـ يكون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى . . ويوقف عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام ـ ويتولى رئيس مجلس الأمة الرياسة مؤقتا».

أمـا دستـور ١٩٦٤ المؤقت، فقـد سوى بين الحالتين السابقتين، فأناط الرئاسة مؤقتا بالنائب الأول لرئيس الجمهورية وفقا للمادة (١١٢).

وتنص المادة (١١٢) على ما يلي:

«يكـون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى، أو عدم الولاء للنظام الجمهوري، بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الأمة على الأقل، ولا يصـدر قرار الاتهام إلا بأغلبية أعضاء المجلس، ويقف عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام. ويتولى النائب الأول لرئيس الجمهورية الرياسة مؤقتاً. . .».

ويأتي دستور ١٩٧١ ليحدد في المادة (٨٢) من يخلفه إن قام مانع مؤقت، فجعله نائب الـرئيس كذلـك: «إذا قام مانـع مؤقت يحول دون مباشرة رئيس الجمهورية لاختصاصاته أناب عنه نائب رئيس الجمهورية».

أمـا في حالة قيام مانع دائم فقد جعلها في المادة (٨٤) لرئيس مجلس

(١) د. فؤاد العطار، «النظم السياسية والقانون الدستوري». ص ٧٠٤.

الشعب، وإلا فلرئيس المحكمة الدستورية العليا، وتنص هذه المادة على أنه «في حالـة خلو منصب رئيس الجمهـورية أو عجزه الدائم عن العمل، يتولى الرياسة مؤقتاً رئيس مجلس الشعب، وإذا كان المجلس منحلاً حل محله رئيس المحكمة الدستورية العليا، وذلك بشرط ألا يرشح أيهما للرئاسة.

ويعلق الدكتور محمود حلمي على نص المادة (٨٤) فيقول: «إن الدستور كان موفقاً في هذا الاتجاه طالما كان رئيس الجمهورية معيناً وغير منتخب، وكان التنسيق بين أحكام الدستور يقتضي - في رأينا - أن يتولى الرئاسة في حالة إيقاف رئيس الجمهورية عن العمل - رئيس مجلس الشعب، وهذا هو ما كان دستور سنة ١٩٥٦ يقضي به»[1].

---

(١) د. محمود حلمي، «دستورنا الجديد - ما أقر وما أضاف» - ص ٥٧.

البَابُ الثّاني
الطّرق غَيْر السّلميَّة لانهَاء ولايَة رَئيسْ الدّولـة

ينتظم هذا الباب موضوعات ثلاثة، هي عبارة عن ثلاث طرق تنتهي بها ولاية رئيس الدولة والحكومة معاً. وهذه الطرق هي:

١ ـ الثورة.
٢ ـ مقاومة الطغيان.
٣ ـ الانقلاب.

وسنتحدث عن الموضوع الثالث تحت مبحث «البغاة» في الفكر الإسلامي، ونود أن نبين أنه قد يلتبس الأمر على بعضهم، فلا يولون التمييز الكافي بين هذه المصطلحات الثلاثة، على ما بينها من فروق سيلي ذكرها في الوضع المناسب. ولعل الثورة وأخواتها أخطر ما يواجه أنظمة الحكم المختلفة، إن على جانب الهدم، أم جانب البناء، نظراً لما تحمله بين جنباتها من بشائر ونذر. ومن هنا، فإن النظام الذي يستهدف بحركة مما سبق، تجده يحرص بكل ما يملكه من أجهزة إعلامية على وصف القائمين بها بالمروق والخروج عن الشرعية، ولو كان وجوده نفسه غير مشروع. ولا ينسى ـ في الوقت نفسه ـ عن اتهام الحركة الثورية بالنزعة الانقلابية وشهوة السلطة، وإن كانت معضلة الحكم ليست هي الهدف الأول الذي يحرك القائمين، مع أن تولي السلطة يمثل الخطوة الأولى التي لا يستغنى عنها في هذا المقام.

وجرياً على التفصيل السابق، فإننا سنقسم هذا الباب إلى الفصلين التاليين:

الفصل الأول:

الطرق غير السلمية لإنهاء ولاية الخليفة في الفقه الإسلامي.

الفصل الثاني:

الطرق غير السلمية لإنهاء ولاية رئيس الدولة في النظم الدستورية المعاصرة.

الفصل الأول

الطرق غير السلمية لإنهاء ولاية الخليفة في الفقه الإسلامي

الخروج على السلطة، فيما أطلق عليه بعضهم - تجاوزاً - «الثورة» يمثل محور بحثنا في هذا الفصل. ومع ذلك، فلقد اعتاد فقهاؤنا أن يثيروا مسألة فرعية تتعلق بتأثير أسر الإمام في استمرار ولايته.

والذي أراه أن هذه المسألة تفقد وزنها في أيامنا هذه، ولا تعدو أن تكون بحثاً نظرياً تصورياً. وعلى عكس ذلك، فقد كانت ذات صبغة واقعية فيما مضى، حيث كان الخليفة المسلم يقود الجيوش في كثير من الأحوال، فلا يمتنع في هذه الحال أن ينال العدو من المسلمين، فيقع الخليفة في الأسر.

نظر فقهاؤنا في حال الإمام المأسور، فقالوا: إذا كان يرجى خلاصه بقتال أو فداء، فهو على إمامته، وعلى الأمة أن تبذل وسعها لاستنقاذه. أما إذا كان ميؤوسا من خلاصه، فقد نظروا في حال الآسر:

١ - فإن كان من المشركين، فإنه يخرج من الإمامة، ويقوم أهل الحل والعقد باختيار غيره. وإذا كان قد عهد بالإمامة في حال أسره:

فإن كان بعد الإياس من خلاصه لم يصح عهده، لأنه قد خرج من الإمامة.
وإن كان قبل الإياس من خلاصه صح عهده لبقاء إمامته. ويبقى ولي العهد إماماً إذا استعصى خلاصه، وأصبح ميؤوساً منه.

ثم إنه إن خلص من الأسر بعد عهده، فقد فرقوا بين ما إذا كان خلاصه بعد الإياس منه أو قبله. وقالوا بأنه يخرج من الإمامة في الحالة الأولى، ويصبح ولي عهده إماما. أما في الحالة الثانية، فيبقى على إمامته، وتبقى ولاية العهد على حالها.

٢ ـ وإن كان مأسوراً من البغاة، ففي ذلك نظر:

إذا كان البغـاة قد نصبـوا لأنفسهم إماماً، فإن إمام أهل العدل يخرج من الإمامة. وعلى أهل الحل والعقد أن يستأنفوا عقدها لآخر. ولا يعزل الثاني إذا تحرر الأول من أسره.

وإذا كانوا فوضى لا إمام لهم، فإمام أهل العدل باق على إمامته، ويصبح حاله كالمحجور عليه في دار العدل. وعليه أن يستنيب ناظراً يخلفه إن استطاع، وإلا استناب عنه أهل الحل والعقد. وإذا خلع الإمام المأسور نفسه، أو مات، لم يصر المستناب إماماً، لأنها نيابة عن موجود فزالت بفقده[1].

وأطلق الزيدية القول، فقالوا: إن ولايته تبطل إذا كان ميؤوساً من فكه[2]. هذا ما يتعلق بالأسر من حيث تناول آراء الفقهاء في ذلك. وهو ـ فيما نرى ـ فقه جيد في مختلف جزئياته.

وإذا فرغنا من استعراض أثر الأسر على ولاية الخليفة، فإن علينا أن نتكلم عن الثورة ومقاومة الطغيان كسببين من أسباب انتهاء ولاية الخليفة، في المبحثين التاليين:

---

(١) الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص ٢٠. وأبو يعلى، «الأحكام السلطانية». ص ٦، ٧. والقلقشندي، «مآثر الإنافة». الجزء الأول. ص ٧٠، ٧١. والجويني، «غياث الأمم». ص ٦٨. وأبويعلى، «المعتمد في أصول الدين». الورقة ٩٧.
(٢) المرتضى، «البحر الزخار»، الجزء السادس. ص ٣٨٥.

المبحث الأول

الثورة في المفهوم الإسلامي

الثـورة لفظ مشتق من (ثـار الشيء ثوراً وثـوراناً إذا هاج. وثور الغضب: حدته. والثائر: الغضبان. ويقال للغضبان أهيج ما يكون: قد ثار ثائره، وفار فائـره، إذا غضب وهـاج غضبـه. والمثـاورة: المـواثبة)[1] وقال الفيروزأبادي في «القاموس المحيط»: ألثور: الهيجان والوثب[2].

ويختلف المعنى الاصطلاحي للثورة بين عصر وآخر. وقد كانت ـ فيما مضى ـ مرادفة للعصيان أو مقاومة الظلم، ولكنها اليوم ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية وعلمية شاملة.

وعلى المعنى الأول، فإننا سنجد لها محلاً ومتسعاً في التفكير الإسلامي، ولكنها بالمعنى المعاصر يأباها الإسلام من ناحية ويتبناها من ناحية أخرى.

فهو يأباها إذا أريد بذلك إقرار الإسلام لها كوسيلة لإسقاط نظام الحكم، أو إحداث انقلاب اقتصادي، أو اجتماعي داخل كيانه، فهذا هو عين الردة التي يحاربها الإسلام. وهذا كفيل بتحويل الوطن الإسلامي إلى وطن للكفر.

وهـو يتبناها إذا نظرنا للإسلام على أنه ثورة حقيقية شاملة، قوضت معالم الجاهلية لترسي معالم نظام رباني جديد. وأنه لا يتصور بحال أن يكون هذا النظام الثـوري، الذي نسج خيوطه، وخط خطوطه مبدع الوجود، عائقاً أمام التقدم الإنساني، أو عامل تخدير للشعوب، على حد وصف الماركسيين للدين بأنه أفيون الشعوب. وأن من شؤم الطالع أن غدا المتكلمون باسم الدين، في فترات زمنية

---

(١) ابن منظور، «لسان العرب» (مادة ثار).

(٢) الفيروزأبادي، «القاموس المحيط». الجزء الأول (المكتبة التجارية الكبرى) ص ٣٨٣.

مختلفة ، هم أكثر الفئات تخلفاً وانعزالية ، وعدم قدرة على هضم الواقع الذي تعيشه بغية توجيهه وجهة إسلامية رائدة. فقبعت في زواياها تكيل التهم لكل مصلح بأنه شيوعي ، وما علمت أنها بذلك تشرف الشيوعية ، وترتفع بها من حيث لا تدري. ولو طبقنا معادلتها هذه، لكان كل مصلح وجد أو سيوجد شيوعياً، ابتداء بالأنبياء ومن سار على دربهم[1] ونود أن نؤكد على حقيقة، وهي أن الأديان تمثل أولى الثورات العالمية بمعناها الشامل، ونخص الإسلام بالذكر، ولا ننفي ذلك عن المسيحية وكل دين.

ويعترف لينين بالروح الثورية في المسيحية إذ يقول: يلزم الصمت عن سذاجة عفا عليها الزمن، على نمط نسيان المسيحيين عندما غدا دينهم دين الدولة، لسذاجات مسيحية العهد الأول، مع روحها الثورية الديمقراطية[2].

ويقول الدكتور (روجيه جارودي) الماركسي الفرنسي[3] في محاضرة له ألقاها في القاهرة بعنوان «أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية»: «يبدو لي أن الإسلام كان يمثل ـ بلا نزاع ـ في عصر الفتوحات ـ المنبع الروحي الأكبر، والتعبير عن المدنية الأكثر تقدماً. وهذا هو السبب في أن العلاقات الاجتماعية الجديدة لم تكن هي وحدها التي استقبلت بترحيب، بل كذلك الدين نفسه[4].

وينافح الدكتور غوستاف لوبون عن الثورتين الإسلامية والمسيحية لِمَا كان لهما من تأثير كبير في تهذيب الناس وتقويم نفوسهم، ومنحهم وحدة أدبية تزيد في قوتهم المادية كثيراً[5].

وإذا كان ماركس وإنجلز قد جعلا العوامل المادية أساس كل تغيير، والدافع لكل ثورة، فإن ماكس فبر Max Weber أقام نظرية في التغير الاجتماعي على أساس

---

(١) محمد جواد مغنية، «الإسلام مع الحياة» (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٦١م). ص ٨٣.

(٢) لينين، «الدولة والثورة» (دار التقدم بموسكو). ص ٤١٧.

(٣) كان هذا قبل أن يعلن إسلامه ليصبح اسمه «رجاء جارودي».

(٤) د. روجيه جارودي، «أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية». (مقال نشر بمجلة الطليعة، السنة السادسة، العدد الأول، يناير، ١٩٧٠). ص ١٣٨.

(٥) د. غوستاف لوبون، «روح الثورات والثورة الفرنسية» (دمشق، مطبعة الشرق ١٣٤٢هـ ١٩٢٤م). ترجمة محمد عادل زعيتر. ص ٤٧، ٤٨.

ترجيح كفة العوامل اللامادية، فقد أكد فبر أن المعتقدات الدينية هي القوى الدافعة وراء كل تغير اجتماعي، ورأى أنه لا شيء يؤثر في مجرى النمو الإنساني بأسلوب ثوري، كما فعلت الديانات العالمية الكبرى(1).

وإذا كانت الأديان قد أحدثت في المجتمعات الإنسانية مثل تلك التغييرات الواسعة، فإن من المأمول كذلك أن تمارس دورها في إحداث تغييرات جديدة. والدين الإسلامي ـ فيما نرى ـ هو المؤهل الوحيد الذي يمكنه أن يرسي معالم التغيير السليمة، ذلك أن منبع الإسلام ما زال على صفائه متمثلاً في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لحافِظُونَ﴾ (الحجر ١٥/٩). وقد قال ﷺ: «لا تزالُ طائِفَةٌ مِنْ أُمَّتي ظاهِرِينَ على الحَقِّ حتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»(2) حديث صحيح.

وإن الشعار الذي ارتضاه الإسلامُ ليكونَ دلالة على قبوله كدين، يجسد لنا بصورة واضحة ما نقول. إن إعلان المسلم أن لا إله إلا الله يحمل في ثناياه نذر تغييرات لا حدود لها في مختلف المجالات، ذات صبغة استمرارية. لقد كان هذا الشعار إعلاناً لرفض كل سلطان أرضي يتعدى خصائص الألوهية، وثورة على الأوضاع التي تقوم على قاعدة من هذا الاغتصاب، ورد الأمر كله إلى الله. السلطان على الضمائر، والسلطان على الشعائر، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان(3). فالله هو إلهنا وهو ربنا. والألوهية تقتضي أن يكون الدين والشرع، والأمر والنهي، له سبحانه وتعالى. كما أن الخلق والإيجاد والتدبير والفعل من صفة الربوبية(4).

من معالم الثورة الإسلامية:

يعتبر الجانب الاعتقادي في الإسلامي أساس كل إنجاز ثوري على كل صعيد، كما يعتبر كل تغيير إيجابي نتيجة حتمية تكشف عن مدى قوة هذا العامل

---

(١) د. محمد فؤاد حجازي، «التغير الاجتماعي» (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م) ص. ٥٠، ٥١.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك عن عمر. ورواه الشيخان عن المغيرة بلفظ: «لا تزالُ طائِفَةٌ مِن أُمَّتي ظاهِرِينَ حَتَّى يأتي أمرُ اللهِ وهم ظاهِرُون».

(٣) سيد قطب، «معالم في الطريق». ص ٢٨، ٢٩.

(٤) ابن القيم، «التفسير القيم» (بيروت، التراث العربي) جمعهُ محمد إدريس الندوي. حققه محمد حامد الفقي. ص ٣٤.

في النفوس المؤمنة.

ففي المجـال السياسي: نقـل الإسـلام الولاء من الولاء للقبيلة إلى الولاء للجماعة الإسلامية. وإذا كانت الماركسية قد أقامت العلاقات بين القوى على أساس الصراع الطبقي، فإن الإسلام جعل التناصر والتحالف بين هذه القوى هو الأسـاس. وجعـل الإسـلام العـلاقة بين الحاكم والرعية قائمة على أساس الصراع الـطبقي، فإن الإسـلام جعـل التناصر والتحالف بين هذه القوى هو الأساس. وجعل الإسلام العلاقة بين الحاكم والرعية قائمة على أساس من التعاقد «البيعة». وجعل الشورى ركيزة من ركائزه، حتى لقد سوغ الفقهاء عزل الحاكم الذي لا يتقيد بها. وقد حرص الإسلام على أن تبقى السيادة للشرع لا للأمة، ولم ينزع من الأمة سلطانها، فقد جعل لها اختيار خليفتها ومراقبته وعزله إذا قام موجب ذلك.

وفي المجال الاقتصادي: اعتبر الإسلام المال وسيلة لا غاية. وهو، من هذا الموقع، أقر الملكية الفردية وحماها، كما أرسى دعائم الملكية العامة، وجعل كلاً منهما أصلاً بذاته. في الوقت الذي ذهبت الرأسمالية إلى اعتبار أن الملكية الفردية هي الأصل، والاستثناء هو الملكية العامة، وعكست الاشتراكية هذه المعادلة.

وفي مجـال التوزيع، اعتمدت الرأسمالية مبدأ «لكل بقدر ما يملك» وقالت الشيوعية: إن «لِكُلٍّ تَبَعَاً لحاجته»، أما الاشتراكية فأعلنت أن «لِكُلٍّ تبَعَاً لعمله». وجاء الإسلام ليعلن أن «لِكُلٍّ تبعا لحاجته» أولا، ثم «لكل تبعا لعمله» مع تحديد لكيفية الكسب دون كميتـه، حيث رتب على هذه الكمية حقـوقـاً متعددة منها: الزكاة، والنفقة، والإنفاق للصالح العام مع تفتيت للثروة عن طريق تأصيل مبدأ الإرث، واعتماد تشريعات وتدابير استثنائية لتخفيف الفوارق بين الطبقات، كما فعل الرسول ﷺ لدى وصوله إلى المدينة، حيث أقام المؤاخاة في العقيدة كما لو كانت مؤاخـاة في النسب، من حيث النفقة والإرث، وألغى المزارعة، فقد نهى الرسول ﷺ عن المزارعة أول وصول المهاجرين إلى المدينة بقصد تخفيف الفروق المادية بين المهـاجـرين والأنصـار، وأصدر بياناً مقتضاه: «من كانَتْ لَهُ أرْض فَلْيَزْرعَهْا، أوْ يَمْنَحْها أخاهُ، ولا يُؤاجِرْهَا إيَّاهُ، ولا يَكْرِيها». ثم رفع الحظر بعد

ذلك[1]، وعدل في توزيع الفيء عن القاعدة، إذ لم يعط الأنصار شيئاً إلا رجلين كانت بهما فاقة. ثم عادت الأمور إلى طبيعتها، فنسخ الإرث بين المهاجرين والأنصار، وجعل بين الأقارب، ورفع الحظر عن المزارعة.. الخ.

وقد حرص الإسلام على تحقيق مبدأ الضمان الاجتماعي، إضافة إلى تلك الأسس التي قررها لإقامة صرح التكافل الاجتماعي[2].

أما في الحقل الاجتماعي، فقد أعاد الإسلام للمرأة اعتبارها إذ جعلها شقيقة الرجل، إذ خُلِقَا من نفس واحدة. وأقام العلاقة بينهما على أسس ودية لا ندية، واعتبر أنهما يكملان بعضهما البعض تكملة الليل للنهار، دون تفاضل في الأصل الخَلْقي.

وقد جعل الإسلام الأسرة أساس المجتمع، ونظَّم حقوق وواجبات أعضائها، فروعاً وأصولاً، كما نظم العلاقة الزوجية في معاملات الزواج والطلاق والنفقة وما إليها.

وهو، ما بعد هذه الدائرة الصغيرة، يقيم العلاقة بين القبائل على أساس التناصر والتعارف، لا التشاحن والثارات. فقد قال تعالى: ﴿يا أيُّها النَّاسُ إنَّا خَلقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثَى وجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَ الله أتقاكُمْ، إنَّ الله عَلِيمٌ خَبيرٌ﴾ (الحجرات ٤٩/١٣). ومن هذا الباب، ينظر الإسلام إلى الوفاق الدولي نظرة احترام وتقدير، ما دام ذلك يتجه إلى تحقيق خلافة الله في الأرض. وهو يرفض كل تمييز عنصري، فالناس من آدم وآدم من تراب.

---

(١) الصنعاني: محمد بن إسماعيل الكحلاني، «سبل السلام»، ٣ (دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة ١٣٧٩هـ ١٩٦٠). ص ٧٩.

(٢) الفرق بين الضمان الاجتماعي والتكافل الاجتماعي: أنَّ الأول لا يتطلب تحصيل اشتراكات مقدماً، وتلتزم الدولة بتقديم المساعدة للمحتاجين متى لم يكن لهم دخل أو مورد رزق.

أما التكافل، فهو أوسع معنى من الضمان الاجتماعي، فلا يقتصر على مجرد النواحي المادية وكفالة المجتمع لأفراده في الطعام واللباس والدواء والسكن، وإنما يشمل سائر النواحي المعنوية والروحية. وقد عدد الدكتور مصطفى السباعي أوجه التكافل فيما يلي: =

خصائص الثورة الإسلامية:

تتميز الثورة في مفهومها الإسلامي بالخصائص التالية[1]:

١ ـ الشمـول: عُزِيَ القول بالثورة الشاملة إلى الماركسية، إذ وُصِفَتْ بأنها التي انتقلت بالثورة من مفهومها الانقلابي الهدمي غالباً، لتصبح ثورة هدم وبناء في النطاق السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

والـذي نراه أن وصف المـاركسية بالشمول والكلية يفتقد الدقة. ذلك أن المـاركسية مذهب مادي صرف، ولا تؤمن بالقضـايا الغيبية. وهي ـ كمـذهب وضعي ـ تحمل خصائص التفكير الإنساني، فالتفكير الإنساني جزئي ووقتي، ومن جزئيته يقع النقص، ومن وقتيته يقع الاضطراب الذي يحتم التغيير. وهذا بخلاف المنهج الرباني الذي يتسم بالشمول. ولا يملك الإنسان فيه أن يضيف إليه شيئاً، أو يعدل فيه أمراً، إنما هو جاء ليضيف إلى الإنسان لينميّه ويعدله ويطوره، ويدفع به دائماً إلى الأمام.

ويوازن الدكتور حسن صعب بين الوهابية ـ كحركة ثورية إسلامية ـ وبين الماركسية، فيقول: إن الأولى هي كلية الإيمان بنظام إلهي وسمعت حكمتهُ كل شيء. والثـانية هي كلية الإيمان بنـظام علمي وسعت معرفته كل شيء. كتاب الأولى القرآن الذي أوحى الله به لمحمد ﷺ. وكتاب الثانية (رأس المال) الذي

= التكافل الأدبي، والعلمي، والسياسي، والدفاعي، والجنائي، والأخلاقي، والاقتصادي، والعبادي، والحضاري والمعاشي.

راجع في ذلك:

ـ د. مصـطفى السبـاعي، «اشـتراكية الإسـلام» (دمشق، مؤسسة المطبوعات العربية، الطبعة الثانية، ١٩٦٠). ص ١٧٩ ـ ١٨٥.

ـ د. محمد شوقي الفنجري، «المدخل لدراسة الاقتصاد الإسلامي» (محاضرات مطبوعة ألقيت على طلبة السنة الثانية ـ قسم السياسة الشرعية بكلية الشريعة والقانون في الأزهر). ص ٣٢.

(١) سيد قطب، «خصـائص التصـور الإسـلامي ومقـوماته». القسم الأول (الطبعة الثانية ١٩٦٧). وفتحي يكن، «الإسلام فكرة وحركة وانقلاب». ص ١٠١ ـ ١٠٣.

وضعه ماركس. وتتفق الاثنتان على أن في كتاب كل منهما الجواب على كل سؤال، والحل لكل معضلة. كما يتفقان على أن في ثورية كل منهما الحقيقة الكلية. وهي حقيقة تشمل منهجاً للمعرفة، وموقفاً من الطبيعة، وتفسيراً للتاريخ، ومفهوماً للإنسان، وصورة للمجتمع الأمثل، ونظاماً للحياة الأفضل[1].

ونتفق مع الدكتور صعب في نقل الصورة دون اعتقادها في وجهها الماركسي، إذ أن وصف الماركسية بالعلمية داحض. كما سيتبين معنا من خلال حديثنا عن الثورة الماركسية.

٢ ـ الإنسانية: يرقى الفكر الإسلامي بالوضع الإنساني ليكون في مستوى خلافة الله في الأرض. وقد كان منهجه رحمة للعالمين ﴿وما أرْسَلْناكَ إلَّا رَحمَةً للعالَمينَ﴾ (الأنبياء ١٠٧/٢١). وقد بيَّنا أنه يحل الوئام محل الخصام، ويدعو إلى التلاقي والألفة دون الفرقة والاختلاف. وهو يتعامل مع الإنسان كإنسان، دون أن يعبأ بالتقسيم الطبقي الذي جنحت إليه الماركسية، حتى جعلت ديكتاتورية البروليتاريا ركناً من أركانها، وأقامت المجتمع على مبدأ صراع الطبقات. والإسلام لا يؤمن بالعنف ابتداء كوسيلة للتغيير، ولكنه إذا فُرِضَ عليه ذلك، فلا يرضى بالدون.

وَوَضْعُ النَّدىَ في مَوضعِ السَّيْفِ بِالعُلا مضِرٌّ كَوَضْعِ السَّيْفِ في مَوْضعِ النَّدى

وبهذا نلمس أن ثورية الإسلام إنسانية في خصائصها، أخلاقية في طبيعتها.

٣ ـ العقيدية: (التوحيد): والإسلام مع ذلك رسالة عقيدية، تجعل الإيمان بالله الواحد قطب الرحى. وهذه الخاصية التي ما زالت وستبقى ناصعة جلية في هذا الدين ـ على حين شابها تحريف كبير في النصرانية واليهودية ـ تبعث في النفوس معالم التغيير. وقد بيَّنا ما يترتب على شعار «لا إله إلا الله» من معان وقيم واتجاهات.

إن العبودية لله تحتم أمرين يرتبطان ببعضهما أشد الارتباط، فهي من وجه تعني الخضوع لله والامتثال لأمره، وهو خالق النفوس أدرى بما يصلحها، فقد تدعو المناهج الأرضية إلى بعض المبادىء القويمة، ولكن المنهج الإسلامي يبقى

---

(١) د. حسن صعب، «الإسلام وتحديات العصر» (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧١) ص ٩٢.

هو الأقوم: ﴿إنَّ هذا القُرْآنَ يهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء ١٧/٩). والوجه الآخر هو التحرر الإنساني الكامل من عبوديته للآخرين، ومن الشعور بالصَّغار أمام كل عظيم أو كبير، وهذا ما يوجبه الشعار المتقدم، وما يحتمه قولنا: «الله أكبر». وأن الأذان الذي يتكرر آناء الليل وأطراف النهار في كافة أرجاء الأرض، ليفيض بكل معنى ثوري زاخر بالعطاء.

وهذه الخاصية هي ركيزة النظام الإسلامي، وعليها تقوم بقية الخصائص الأخرى:

٤ ـ الثبات: قد يبدو مستهجناً إيراد هذه الخاصية من خلال حديثنا عن الفكر الثوري، فالمعهود أن الثورة تعني التغير المستمر، وإذا انتفى عنها عنصر التجديد، وأصبح الجمود هو طابعها الظاهر، فإنها لا تلبث أن تذوي وتموت.

ونحن نعني بالثبات: «الحركة داخل إطار ثابت وحول محور ثابت» فكما أن لكل نجم، ولكل كوكب فلكه ومداره، وله كذلك محوره الذي يدور عليه في هذا المدار، فكذلك الحياة البشرية لا بدَّ لها من محور ثابت، ولا بد لها من فلك تدور فيه، وإلا انتهت إلى الفوضى والدمار، كما لو انفلت نجم من مداره.

إن الثبات من هذا الاعتبار لا يعني تجميد الفكر والحركة، ولا يحجر على العطاء والإبداع، إذ أن الجمود والحجر مضادان للحركة التي تحدثنا عنها. كل ما هنالك أن هذه الحركة محدودة الإطار، وهذا الإطار حدده القرآن والسنة. وهذا من متطلبات الحركة السليمة، إذ أن الحركة غير المنضبطة بحدود أو قيود هي الفوضى بعينها، والتي تأتي بالهدم على مبدأ الثورة وعلى وجودها.

وهذا المنطق مجافٍ للنظرية الماركسية التي تقوم على المادية الديالكتيكية، والتي تذهب إلى أن كل شيء يتضمن في ذاته نقيضه، ومن النقيضين ينشأ نقيض ثالث، وهكذا يستمر التفاعل والتطور في المجتمعات.

٥ ـ التوازن: والفكر الإسلامي يتسم بالتوازن، فهو من عند الله، شأن خلق الله الآخر: ﴿ربُّنا الَّذي أعْطى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه ٥٠ / ٢٠) ﴿الَّذي خَلَقَ فَسَوَّى. والَّذي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى ٢، ٨٧/٣). وهذا الاستواء في الخلق يقابله استواء في التوجيه الفكري للبشرية، حتى تمضي في خطاها بشكل متوازن،

على هَدْيٍ من الشرع. ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمنوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلماتِ إلى النُّور، والَّـذينَ كَفَـروا أولياؤهُمُ الـطَّاغُـوتُ يُخْرِجُونهُم مِنَ النُّورِ إلى الظُّلماتِ﴾ (البقرة ٢/٢٥٧) وطغيان جانب من الجـوانب الشرعية على الآخـر يعني تشـويه البنية الإسلامية، وهو كريه كراهة التشويه في الجسد. وأن تطعيم الفكر الإسلامي بفكر آخر يعني إحداث تدرن في هذه البنية يزري ببهائها وتناسقها.

هذا التوازن نجده بين المادة والروح، وبين الأمور السمعية والعقلية. بين التسيير والتخيير، وبين العبودية لله والحرية الإنسانية في القياس البشري.

تلك هي أبرز خصائص الفكر الثوري الإسلامي. ولا يعدم الباحث أن يستطلع مزايا أخرى لهذا الفكر ذات قيمة، وفيما قدمنا دلالة وكفاية.

وإذا كان الفكر الإسلامي، قد عرف الثورة على معنى مقاومة الظلم، فإذ علينا أن نكرس حديثنا عن مقاومة الطغيان في هذا الفكر.

المبحث الثاني

مقاومة الطغيان في المفهوم الإسلامي

مناط الحديث في هذا الموضوع هو ظهور الفسق والظلم اللذَيْن تحدثنا عنهما تحت عنوان «اختلال العدالة» فقد انتهينا هناك إلى ترجيح عزل الإمام لهذا السبب. وليست هذه هي المشكلة، فالمشكلة الحقيقة التي واجهت الأمة الإسلامية هي في مواجهة أولئك الحكام الظلمة بشكل رادع، عن طريق استخدام القوة.

يقول الشهرستاني: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيفٌ في قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»[1].

ويبدي شيخ الإسلام ابن تيمية تحفظه على هذا الإطلاق في التعبير حيث إن المهاجرين لم يحتكموا إلى السيف مع الأنصار في موضوع الإمامة، وما كان مقتل عثمان رضي الله عنه من هذا الباب، كما أن الخارجين على علي رضي الله عنه في موقعة الجمل لم يكونوا يبغون السلطة، وهو يصحح هذه العبارة بقوله: «ولكن أول سيف سُلَّ على الخلاف في القواعد الدينية سيف الخوارج»[2].

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى مناصرة مقالة الشهرستاني، إلى الحد الذي لم يرده هذا الأخير. يقول عبدالكريم الخطيب مشيراً إلى الطابع الديني للخلافة: «ولو لم تكن الخلافة خلافة على هذا النحو الذي ظهرت به متحككة بالدين، وكانت سلطاناً دنيوياً محضاً، لكان الخلاف فيها، والإغراء بها، والتهالك عليها والقتال من أجلها، أشد وطأة وأقل حدة. ولكنها وقد لبست ثوب الدين أصبحت أكثر من سلطان، ، وأشهى من مجرد حكم. إنها حينئذ سلطان لا حد له، يخضع له كيان الإنسان جميعه، ظاهره وباطنه، روحه وجسده. فكان الطلب لها أشد،

(١) الشهرستاني، «الملل والنحل»، الجزء الأول. ص ٢٨.

(٢) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية». الجزء الثالث. ص ٢١٦، ٢١٧.

والرغبة فيها أقوى، والتقاتل عليها أعنف وأمر»(١).

ونحن ـ مع اعتقادنا بإغراء رئاسة الدولة للطامحين في الوصول إليها، بحيث تكون مثار تنازع الفرقاء ـ نلحظ مدى الترخص والتساهل في وصف هذا الكاتب للخلافة، وبالتالي اعتباره العامل الديني فيها محرشاً لمزيد من التكالب عليها. وقد كان الوضع الصحيح يقتضي أن يصرف هذا العامل الديني المتكالبين عليها عن اتجاههم هذا. قال ﷺ: «إنَّا لَنْ نَستَعمِل على عَمَلِنَا مَنْ أَرَادَهُ»(٢). حديث صحيح. والمفروض أن تزاول الأمة سلطتها فيمن كان همهم الوصول إلى السلطة بأي ثمن فتتعقبهم لتعاقبهم.

نحن ندرك أن أعين الناس تبقى مشدودة إلى السلطة، ولا تنفك عن تناول المسؤولين بالنقد والتجريح:

إنَّ نِصْفَ النَّاسِ أعداءٌ لِمَنْ وَلِيَ الحُكْمَ هذا إنْ عَدَل

ولكن ليس من شأن المسلم أن يتصرف تصرفاً غير مسؤول. بالخروج غير المبرر على السلطة، وإن مما يؤسف له أن غدا شطر كبير من تاريخنا يموج بالتنافس على السلطة بين الأسر. وقد كانت الشرارة التي أشعلت فتيل الأحداث كامنة في مقتل عثمان رضي الله عنه. وقد تناسى المتنازعون شرع الله في خِضَمِّ عراكِهم، فما عادوا يذكرون غير الوصول إلى الرئاسة كيفما اتفق، والتطويح بكل «باغ» مارق عن «الجماعة» التي وسدت أمرها للقائمين على الأمور. ومثل هذه الثورية الاضطرابية هي عدوة الثورية الأصيلة التي تتجاوز في نظرتها الوصول إلى السلطة(٣).

إن مبدأ مقاومة الطغيان يمثل الحلقة الأخيرة من حلقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو من هذا الوجه يعتبر من مقررات الفكر الإسلامي في ذلك الوقت المبكر، ومن قبل أن تعرفه أوروبا بقرون(٤).

---

(١) عبدالكريم الخطيب، «الخلافة والإمامة». ص ١٩٢، ١٩٣.

(٢) رواه الشيخان وأحمد وأبو داود والنسائي عن أبي موسى.

(٣) د. حسن صعب، المرجع السابق. ص ٩٧.

(٤) ـ د. محمود حلمي، «المبادىء الدستورية العامة» (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، = ١٩٦٦). ص ٧٩.

ونرى أنّ من المناسب أنْ نمهد بإعطاء نبذة عن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك أن من الفرق الإسلامية من وقفت عند حكم معين له، وعند درجة معينة من درجاته، وهذا يعكس بالتالي موقفها من استخدام القوة ضد الأئمة الظلمة، كما سنبين.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١ ـ أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يعتبر هذا المبدأ قطب الدين الأعظم. وهو ثمرة العبادات: ﴿إنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الفَحْشَاءِ والْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت ٢٩/٤٥)، وبه صلاح المجتمعات: ﴿والعَصرْ إنَّ الإنْسَانَ لَفِي خُسرٍ إلَّا الَّذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ (سورة العصر). وقد جاء في الحديث الشريف: «لَتَأمُرُنَّ بالمَعْروفِ، ولَتَنهونَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، أو لَيُسَلِّطَنَّ الله عَلَيكُمْ شرارَكُمْ فَيَدْعُوا خِيارُكُم، فلا يُسْتَجَابُ لَهُمْ»[١]. وقد لُعِنَ بنو إسرائيل بتركه والتساهل فيه، قال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذين كَفَروا مِنْ بَني إسرائيلَ عَلىَ لِسَانِ داودَ وعيسى بن مَرْيَمَ، ذلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكانُوا يَعْتدُونَ. كانوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة ٧٨، ٥/٧٩). وقد جاء عن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ أولَ ما دَخَلَ النَّقْصُ عَلى بني إسرائيلَ كان الرَّجُلُ يَلقَى الرَّجُلَ فيقولُ: يا هذا اتَّقِ الله، ودَعْ ما تَصْنَعُ، فإنَّهُ لا يَحِلُّ لَكَ، ثم يلقاهُ مِنَ الغَد، فلا يَمْنَعُهُ ذلك أنْ يَكُونَ أكيلَهُ وشَرِيبَهُ وقَعِيدَهُ. فلما فَعَلُوا ذلِكَ ضرَبَ الله قُلُوبَ بَعْضِهِمْ ببعضٍ»[٢].

وبتطبيق هذا المبدأ كانت هذه الأمة خيرَ الأمم قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيرْ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاسِ تأمُرُونَ بِالمَعْروفِ، وَتَنهَوْنَ عنِ الْمُنكَرِ وتؤمِنُونَ باللهِ﴾ (آل عمران ٣/١١٠)، وقد روي ذلك عن عمر بن الخطاب ومجاهد والزجاج[٣]. يروي قتادة

= ـ د. فاضل زكي محمد، «الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره» (بغداد، دار الطبع والنشر الأهلية، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠). ص ١٧٩، ١٨٠.

(١) رواه الطبراني في «الأوسط» عن أبي هريرة. حديث حسن.

(٢) رواه أبو داود وروى الترمذي وابن ماجة هذا المعنى، وقال الترمذي: حسن غريب.

(٣) ابن الجوزي، «زاد المسير في علم التفسير». الجزء الأول. ص ٤٤٠.

أن عمر بن الخطاب قال في حجة حجها وقد رأى في الناس رعة[1] سيئة، فقرأ هذه الآية: ﴿كنتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاسِ . . .﴾، ثم قال: «يا أيها الناس، من سره أن يكون من تلك الأمة، فليؤد شرط الله منها[2].

وهو في أيامنا هذه أملنا في النهوض من كبوتنا، والأجر عليه أجزل وأعظم. يقول القاضي أبوبكر بن العربي: تذاكرت بالمسجد الأقصى مع شيخنا أبي بكر الفهري الطرطوشي حديث أبي ثعلبة المرفوع: «إنَّ مِنْ ورائِكُم أيّاماً للعامِلِ فيها أجْر خَمْسِينَ مِنْكُمْ». فقالوا: «منهم؟» فقال: «بَلْ مِنْكُمْ» (أي من الصحابة)، «لأنَّكُمْ تَجدونَ عَلىَ الخَيرْ أعواناً، وَهُمْ لا يَجِدُونَ عَلَيْهِ أعْوانَاً»[3]. وتفاوضنا كيف يكون أجر مَن يأتي مِن الأمة أضعاف أجر الصحابة، مع أنهم قد أسسوا الإسلام، وقد قال ﷺ: «لَوْ أنْفَقَ أحَدُكُم كُلَّ يَوم مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَباً ما بَلَغَ مُدَّ أحَدِهِمْ ولا نَصِيفَهُ» فتراجعنا القول، وتحصل لدينا أن الصحابة كانت لهم أعمال كثيرة لا يلحقهم فيها أحد، ولا يدانيهم فيها بشر، وأعمال سواها من فروع الدين يساويهم فيها في الأجر من أخلص إخلاصهم. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ابتداء الدين والإسلام، فإذا قام به قائم مع احتواشه بالمخاوف، وباع نفسه في الدعاء إليه، كان له من الأجر أضعاف ما كان لمن كان متمكناً منه، مُعَاناً عليه بكثرة الدعاة إلى الله[4].

٢ ـ حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

اختلفت الآراء بصدد الحديث عن حكم هذا المبدأ الإسلامي الكبير:

١ ـ ذهب الخوارج والمعتزلة الأوائل إلى أن كُلًّا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض لا بد من القيام بهما. وهو ما ذهب إليه جمهور أهل السنة. يقول ابن

---

(١) الرعة أصلها من الورع، مثل العدة من الوعد، وهي بمعنى الشأن والأمر والأدب.

(٢) «تفسير الطبري»، الجزء السابع. ص ١٠٢.

(٣) رواه ابن ماجة بلفظ: «فإنَّ مِنْ وَرائِكُم أيَّامُ الصَّبر، الصَّبرُ فيهنَّ عَلى مِثْل قبضٍ على الجَمْر. للعامِلِ فيهم مِثل أجر خَمْسينَ رَجُلاً يَعملونَ بمثل عَمَله»، وزاد أبو داود: «قال يا رسول الله أجر خمسين منهم»؟ قال: «أجرُ خَمْسينَ مِنْكُمْ».

(٤) ابن العربي: «العواصم من القواصم» (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ) تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب ص ١٤ ـ ١٥

حزم: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على كل مسلم»[1].

٢ ـ وخلافاً لذلك، ذهب بعض المعاصرين إلى أن طابع الإلزام منتفٍ، بل النصوص في هذاالباب تتجه إلى النصح والتوجيه. ومما يستدل به هذا الفريق قوله ﷺ: «الدِّينُ النَّصيحَةُ» وبالنصيحة يكون الأمر والنهي. ولو كان الأمر للإلزام لكان في ذلك إعنات وحرج، ودعوة صارخة إلى التحكم بالحق حيناً، وبغير الحق أحياناً[2].

وعندي أن هذا النظر فاسد، فهويؤدي إلى تمييع المبدأ إلى درجة الاستهانة به، وهذا ما أفسد بني إسرائيل من قبل، ولا شك أن الأخذ به يؤدي إلى فساد عريض. وهو مع ذلك مخالف لصريح النص النَّبوي الشريف: «لَتَأْمُرُنَّ بالمَعْرُوفِ، ولتَنهُونَّ عَنِ المُنكَرِ...».

٣ ـ وذهب الأيجي إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتبع لما يؤمر به، فإن كان ما يؤمر به واجباً، فالأمر به واجب. وإن كان ما يؤمر به مندوبا، فيندب الأمر به. والمنكر إن كان حراماً وجب النهي عنه وإن كان مكروهاً كان النهي عنه مندوباً[3].

٤ ـ وقال بعض الحنابلة: إن الأمر بالمعروف فرض، أما النهي عن المنكر فيكون واجباً في ترك الواجب وفعل المحرم. ويكون مندوباً في ترك المندوب وفعل المكروه[4].

٥ ـ وخلافاً لذلك، ذهب القاضي عبدالجبار المعتزلي مشايعاً فيه لأبي علي الجبائي، إلى أن المعروف على قسمين: واجب وغير واجب، والأمر بالواجب واجب وبالنافلة نافلة. أما المنكر، فيجب النهي عنه جميعه، إذا كان مما يعتد به[5].

---

(١) ابن حزم، «المحلى». الجزء التاسع (إدارة الطباعة المنيرية)، ١٣٥١هـ ص ٣٦١

(٢) عبدالكريم الخطيب، المرجع السابق. ص ٢٨٤، ٢٨٥.

(٣) الأيجي، «شرح العقائد العضدية» (مخطوط بدار الكتب المصرية طلعت)علم الكلام رقم ٣٧٤). ص ٧٢ وهذا ما أخذ به أبوسعيد الخادمي في كتابه «بريقة المحمودية في شرح طريقة المحمدية». الجزء الثالث (مطبعة شركت صحافية بدار الخلافة العلية، ١٣١٨هـ). ص ٣٠١.

(٤) المقدسي: أبوعبدالله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، «الأداب الشرعية والمنح المرعية». الجزء الأول. (بيروت: دار العلم للجميع، ١٩٧٢م). ص ١٧٤، ١٩٤.

(٥) القاضي عبدالجبار، «شرح الأصول الخمسة». ص ١٤٦، ٧٤٥.

وهـذا ما أخـذ به الإمامية من الشيعة. فقد ذكر الحليُّ كلاماً مماثلاً لكلام القاضي عبدالجبار[1]. هذه هي آراء الفقهاء في الموضوع، ولعل الرأي الأول هو أرجحها، إذا أخذنا بعين الاعتبار إطلاق النصوص المتقدمة. فإن ظواهر النصوص لا تترك لنا مجالاً للتخريج والتأويل وتوزيع الاحتمالات.

لكن القائلين بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اختلفوا في كونه فرض عين أو فرض كفاية.

ومن قال بأنه فرض كفاية استدل بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُم أُمَّةٌ يَدْعونَ إلى الخَير ويأمـرونَ بالمَعْرُوفِ وَينهَونَ عَنِ المُنكَر وأولئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران ٣/١٠٤) ومن هؤلاء: الـطبري، والقـرطبي، وابن العـربي، والـزمخشري في تفـاسـيرهم، والمـرتضى من الإمامية، حيث رجحوا أن «مِنْ» في «منكم» تفيد التبعيض. وقد عزز هؤلاء رأيهم بالقول: إنه لا يصلح له إلا من علم بالمعروف والمنكر، وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته، وكيف يباشر، فإنَّ الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر، وربما عرف الحكم في مذهبه، وجهله في مذهب صاحبه، فنهاه، عن غير منكر. وقد يغلظ في موضع اللين، ويلين في موضع الغلظة[2].

ويروي الطوسي في هذا المقام عن مسعدة بن صدقة، قال: سمعت أبا عبدالله، وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أواجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال: لا فقيل: ولِمَ؟ قال: إنما هو على القوي المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلاً إلى أي من أي يقول من الحق إلى الباطل.

ثم يستـدل بالآية السابقة، وبقوله تعالى: ﴿ومِنْ قَوْمِ موسى أُمَّة يَهْدُونَ بالحَقِّ وبِهِ يَعْدِلُون﴾ (الأعراف ٧/١٥٩) ولم يقل على أمة موسى، ولا على كل قوم، وهم يومئذ أمم مختلفة، والأمة واحدة فصاعداً، كما قال الله عز وجل:

---

(١) المحقق الحلي: أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، «المختصر في فقه الإمامية» (مطابع دار الكتاب العربي بمصر). ص ١١٥ وللمؤلف نفسه: «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام». الجزء الأول (مطبعة الآداب في النجف الاشرف. الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م). تحقيق عبدالحسين محمد علي. ص ٣٤١. وابن مطهر الحلي، «تذكرة الفقهاء». المجلد الأول. ص ٤٥٨.

(٢) الزمخشري، «الكشاف»: الجزء الأول. ص ٣٠٤.

﴿إنَّ إبراهيمَ كانَ أُمَّة قانِتاً للهِ﴾ (النحل ١٢٠/١٦)[1].

أما القائلون بأنه فرض عين، فقد استدلوا بالآية السالفة، وفسروا لفظ «مِنْ» «في منكم» على أنها بيان للجنس. وإلى هذا مال ابن كثير، وابن الجوزي في تفسيريهما، وابن مطهر الحلي من الإمامية. ويعززون رأيهم بقوله تعالى: ﴿كُنتُم خَيرَ أمَّةٍ أُخرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرونَ بالمعرُوفِ وتَنهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ﴾، فالمخاطب هو كل الأمة لا بعضها[2].

ومما استدل به هؤلاء قوله ﷺ: «مَنْ رَأى مِنْكُمْ مُنْكَراً فليُغيرْهُ بَيَدِهِ، فإنْ لمْ يسْتَطِعْ فَبِلِسَانِه، فإنْ لمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وذلِك أضْعفُ الإيمان»[3] فالخطاب يكتنف العموم. وكذلك قوله: «والذي نفسي بيدِه لتأمُرُنَّ بالمَعروفِ ولتنهوُنَّ عَنِ المُنكرِ...»

وبناء على ما تقدم، فقد قال الزجاج في تفسيره للآية: معنى الكلام «ولتكونوا كلكم أمة تدعون إلى الخير، وتأمرون بالمعروف». ونظير ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿فاجْتنبوا الرِّجْسَ مِنَ الأوثانِ﴾ (الحج ٣٠/٢٢).

ومثله قول الشاعر:

أخو رغائب يعطيها ويسألها ... يأبى الظلامة منه النوفل الزفر

وهو النوفل الزفر، لأنه وصفه بإعطاء الرغائب. والنوفل: كثير الإعطاء للنوافل، . والزفر: الذي يحمل الأثقال[4].

والذي أراه أن أدلة المذهب الثاني هي الأقوى، لما تقدم من أدلة. وأيضاً، فإنَّ الخلاف بين الفريقين ليس مبعثه تناول النصوص للأفراد كافة، وإنما في النظر إلى دائرة الأمر بالمعروف، ثم في حال المكلف فليس كل الناس

---

(١) الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن، «تهذيب الأحكام في شرح المقنعة» للشيخ المفيد رضوان الله عليه الجزء السادس النجف، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م) تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان. ص ١٧٧.

(٢) محمد الصادق عرجون، «الموسوعة في سماحة الإسلام»، المجلد الأول، مؤسسة سجل العرب، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م. ص ٤٥٨.

(٣) حديث صحيح. رواه مسلم، وأحمد في «مسنده» عن أبي سعيد.

(٤) ابن الجوزي، «زاد المسير». الجزء الأول. ص ٤٣٤.

يستطيعون دفع المنكر باليد، ولا كلهم مؤهل للإنكار بلسانه. ومن هنا ذهب بعضهم إلى القول: «فمنهم من يقدر على ذلك باليد، وهم الملوك والحكماء ومن أشبههم ، ومنهم من يقدر باللسان كالعلماء ومن قام مقامهم. ومنهم من لا يقدر إلا بالقلب»[1].

وهذا النمط من التوجه للنصوص يذكرنا بما قاله الغزالي تعليقاً على قوله تعالى: ﴿ادْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بالحِكْمَةِ والمَوعِظةِ الحَسَنةِ، وجادِلْهُمْ بالتي هيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل ١٢٥/١٦)، فقد قال: «وعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم، وبالموعظة قوم، وبالمجادلة قوم. وأن الحكمة إن غذي بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير. والمجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي. وإن استعمل الجدال مع أهل الجدال، لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن، كان كمن غذى البدوي بخبز البر وهو لم يألف إلا التمر، أو البلدي بالتمر وهو لم يألف إلا البر»[2].

ومع أننا نرى في مقالة الغزالي قدراً من الوجاهة والصدق، إلا أن هذا التخصيص الذي يقدمه هؤلاء يفتقد قدراً كبيراً من الموضوعية. فما معنى أن يكون التغيير باليد قصراً على الحكام، والتغيير باللسان قصراً على العلماء، ومع ذلك، فإن هؤلاء يخلطون بين النهي عن المنكر، وتغيير المنكر، وهذا شيء آخر غير النهي البتة، فإن النهي عن الشيء إنما يكون قبل فعله، وإلّا كان رفعاً للواقع، أو تحصيلاً للحاصل[3].

ثم إن هؤلاء ينسون أن الإنكار القلبي فرض عيني، وبدونه لا يتم إيمان لمؤمن. فقد ورد في بعض الروايات: «ولَيَسْ فيما وراءَ ذلِكَ مِن الإيمانِ حَبّة خرْدلٍ».

---

(١) الشاطبي، «الاعتصام». الجزء الثاني. ص ٢٥٠. «وتفسير القرطبي» الجزء الثاني ص ١٢٩١.

(٢) الغزالي، «القسطاس المستقيم» (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩) تحقيق الأب فيكتور شلحت اليسوعي. ص ٤١، ٤٢.

(٣) «تفسير المنار». الجزء الرابع. ص ٣٤.

والظاهر أن هذا التصنيف محمول، على الأعم الأغلب، إذ التغيير باليد شأن الأمراء، وباللسان شأن العلماء. فكل من يقدر على التغيير باليد ملحق بالأمراء، فكذا الأخيران[1].

٣ ـ شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

للقيام بهذا المبدأ شرط العلماء فيمن يقوم به ما يلي:

١ ـ العلم بأن ما يأمر به معروف، وأن ما ينهى عنه منكر، لأنه إذا لم يعلم لم يؤمن أن ينكر الحسن. ويكفي في ذلك غلبة الظن عند بعض الفقهاء. فالإنكار مبني على الظنون كغيره من الواجبات الدينية. فلقد أنكر موسى عليه السلام على الخضر عليه السلام خرق السفينة وقتل الغلام، وبالغ في إنكاره حتى إنه قال له: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً﴾، «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرَاً». . بالرغم من أن المصلحة كانت فيما أمر به الخضر[2].

٢ ـ أن يغلب على ظنه وقوع معصية، كأن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر.

٣ ـ ألا يظهر من الفاعل أمارة الإقلاع.

٤ ـ واشترط بعضهم العدالة، حتى قال بعضهم: لا يجوز لفاسق الإنكار. وليس ذلك شرطاً عند أهل السنة والمعتزلة، فيجب على الفاسق أسوة بغيره، لأن ترك ارتكابه للمعاصي وإنكاره لها واجبان عليه، فبتركه أحد الواجبين لا يسقط عنه الواجب الآخر[3]، وعن السلف: مروا بالخير وإن لم تفعلوا. وعن أنس قال: قلنا: يا رسول الله، ألا نأمر بالمعروف حتى نعمل به كله، ولا ننهى عن المنكر حتى نجتنبه كله؟ قال عليه السلام: «بلى، مُرُوا بالمَعْرُوفِ، وإنْ لَمْ تَعْمَلُوا بهِ كُلِّهِ. وانْهوا عَنِ المُنْكَرِ، وإنْ لَمْ تَجتَنِبوهُ كُلَّهُ»[4]. وقال الحسن البصري: ود الشيطان لو ظفر بهذه منكم، فلا يأمر أحد بمعروف، ولا ينهى عن منكر»[5].

---

(١) الخادمي: أبو سعيد محمد، «بريقة المحمودية في شرح طريقة المحمدية». الجزء الثالث (مطبعة شركت صحافية بدار الخلافة العلية، ١٣١٨هـ) ص ٣٠٣.

(٢) ابن عبدالسلام، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». الجزء الثاني (مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨م) تعليق طه عبدالرؤوف سعد ص ٥٨، ٥٩.

(٣) الزمخشري، «الكشاف». الجزء الأول. ص ٣٠٦.

(٤) حديث حسن. رواه الطبراني في «الأوسط» عن أنس.

(٥) الغزالي، «الأربعين في أصول الدين» (بيروت: منشورات المكتبة الأهلية). ص ٧٤.

ويرد القـرطبي على من يعترض بمثل قوله تعالى: ﴿أتأمُرُونَ النّاسَ بالبرِّ وتَنْسَوْنَ أنْفُسَكُم﴾ (البقرة ٢/٤٤)، وقوله كذلك: ﴿كَبُر مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أنْ تَقولُوا ما لا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف ٦١/٣). فيقول: إنما وقع الذم هاهنا على ارتكاب ما نُهِيَ عنه، لا على النهي عن المنكر، ولا شك في أن النهي عنه ممن يأتيه أقبح ممن لا يأتيه[1].

ويترجح لدينا مذهب النافين لهذا الشرط، إذ أن اشتراط العدالة موصل إلى الحد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما أثر عن الحسن رضي الله عنه.

٥ ـ واشتـرط بعض المتكلمين أن يغلب على الـظن إزالة المنكر، وإلا بطل الغرض من الإنكار[2]. وخالف آخرون لظاهر الأدلة، وهو الراجح في رأينا.

وجرى هذا الخلاف كذلك فيما إذا غلب على الظن أن صاحب المنكر يزيد في المنكر.

ومن هنا قال ابن عقيل: من شروط الإنكار أن يعلم أو يغلب على الظن أنه لا يفضي إلى المفسدة.

٦ ـ واشتـرط بعضهم أن يكـون مأذونـاً من جهة الإمام. وأكثر من ذلك، فإن الروافض من الشيعة علقوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ظهور الإمام المعصوم عندهم.

والذي نراه أنه لا تلازم بين القيام بهذا العمل وبين إذن الإمام يدلنا على ذلك ظواهر الشواهد المتقدمة، ومن هنا قام سلفنا الصالح بالحسبة على الولاة فيما يفعلون من منكر، دون التماس إذنهم بهذا الخصوص. أما الروافض، فإن في قولهم هذا قضاء على أنفسهم بأنهم غير محـقين في أية مطالبة للحكومات القائمة بإنصافهم، ما دام لم يخرج صاحبهم ولم يأت بعد[3].

---

(١) «تفسـير القـرطبي». الجـزء الثاني. ص ١٢٨٩، ١٢٩٠. راجع كذلك: ابن العربي، «أحكام القرآن» الجزء الأول.. ص ٢٦٦.

(٢) ابن مطهر الحلي، المرجع السابق. ص ٤٥٨ والمحقق الحلي: المرجع السابق. ص ٣٤٢.

(٣) الغزالي، «إحياء علوم الدين». الجزء الثاني. ص ٤٠٢. والقاري، «شرح عين العلم وزين

٧ ـ اشترط جمهور العلماء أن يأمن على نفسه وما له خوف التلف. فأما السب والشتم، فليس يعذر في السكوت، لأنَّ الآمر بالمعروف يلقى ذلك في الغالب(١).

وحكى القاضي عياض عن بعضهم وجوب الانكار مطلقاً، وورد مثله في «الفتاوى الهندية»، ولو أدى ذلك إلى القتل(٢). واستدل هؤلاء بأحاديث شريفة، منها قوله ﷺ: «لا يُحقِّرَ أحَدُكُمْ نَفْسَهُ». قالوا: يا رسول الله كيف يحقر أحدنا نفسه؟ قال يرى أمراً لله فيه مَقالٌ، ثم لا يقولُ فيه. فيقول اللهُ عَزَّ وَجَلَّ يومَ القيامَة: ما مَنَعَك أنْ تقُولَ في كذا وكذا؟ فيقول: خَشْيَةَ النَّاس. فيقول: فإياي أحقُّ أن تَخْشَى(٣).

وأيضاً قوله ﷺ: «أفْضَلُ الجِهَادِ كلمةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطانٍ جائرٍ..»(٤).

وقد فرق بعضهم في الحكم بين شخص وآخر، فإن كان المرء بحيث لا يؤثر فيه حالة الشتم والضرب، فإنه لا يكاد يسقط عنه. وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله، ويحط مرتبته، فإنه لا يجب. ولكن هل يحسن ذلك أم لا؟ قالوا: إن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين فحسن، وإلا فلا، وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام(٥).

والـذي أراه أن المذهب الذي ذكره القاضي عياض أولى بالقبول، فهذه سيرة الأنبياء وكثير من السلف تشهد على ذلك. فما كانت تأخذهم في الله لومة

الحلم». الجزء الأول. ص ٤٣٦. والأيجي، «شرح العقائد العضدية». ورقة ٧٢، ٧٣.

(١) الحنبلي، المرجع السابق. الجزء الأول. ص ١٧٥، ١٧٦. والغزالي، «الأربعين في أصول الدين». ص ٧٣.

(٢) السلطان أبو المظفر محيي الدين محمد أورنك زيب بهادر عالمكير بادشاه غازي، «الفتاوى الهندية» (العالمكيرية) في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة الجزء الخامس (دياربكر ـ تركيا، المكتبة الإسلامية). ص ٣٥٣.

(٣) رواه ابن ماجة في «سننه». الجزء الثاني. كتاب الفتن. ص ١٣٢٨.

(٤) رواه ابن ماجة عن أبي سعيد. ورواه أحمد، وابن ماجة، والطبراني في «الكبير»، والبيهقي في «شعب الإيمان» عن أبي أمامة. ورواه أحمد، والنسائي، والبيهقي عن طارق بن شهاب. والحديث صحيح.

(٥) القاضي عبدالجبار، «شرح الأصول الخمسة». ص ١٤٣.

لائم، وما كانوا يأبهون لإرهاب الجلادين والطغاة.

وأمـا المذهبان الأول والثالث، فإنهما يتركان الباب مفتوحاً للكثيرين من أجـل التنصـل من القيام بالتبعـة، بدعوى أن الوضع لا يحتمل المساءلة ولا الانكار، وأن كل من ينكر سيكون عرضة لتصفية جسدية أو مالية.
وتثـور أمامنا مسألة كانت موضع جدل بين الفرق الاسلامية، كما كانت موضعاً للتحريف عند بعضها، وهي مسألة التقية، فما حكمها إذن؟

حكم التقية:

التقية: مصـدر اتقى وتـوقى، بمعنى حذر. وهي من ناحية اصـطلاحية تعني: المداراة والتظاهر بما ليس في الحقيقة أمام العدو حفاظاً على النفس أو المال.

وفيهـا ورد قولـه تعـالى: ﴿لا يَتَّخـذ المُؤمنُـونَ الكـافرينَ أولياء منْ دُون المُؤمنينَ. ومَنْ يَفْعَلْ ذلك فَلَيْسَ منَ الله في شَيءٍ إلاّ أنْ تَتَّقُوا منْهُمْ تُقاةً﴾ (آل عمرانَ ٣/٢٨). وكذلكَ قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بالله منْ بَعد إيمانه إلاّ مَنْ أُكْرهَ وقَلْبُهُ مُطْمَئنٌ بالايمَان، ولكنْ مَنْ شَرَحَ بالكُفْر صدرَاً، فَعَلَيْهمْ غَضَبٌ منَ الله وَلَهُمْ عذَابٌ أليمٌ﴾ (النحل ١٠٦/١٦).

وقد اختلفت الفرق الإسلامية في الأخذ بالتقية، بين إفراط وتفريط، كما يلي.

مذهب الخوارج:

ليس غريبـاً أن تختلف نظرات الخـوارج في هذه المسـألة، فما أكثر ما اختلفوا لغلوهم. فقد وقف الأزراقة موقفاً متشدداً، فذهبوا إلى أنه لا تجوز التقية بحال، ولا يراعى المال وحفظ النفس والعرض في مقابلة الدين أصلاً. فهي محرمة في القول والعمل على حد سواء. حتى إنهم أطلقوا تعبير «الرّدّيّ» ـ نسبة إلى الـرِّدّة ـ على كل خارجي ممالىء للسلطان. فقد أتي الحجاج بامرأة من الخـوارج، فجعلت لا تنظر إليه وكان يزيد بن أبي مسلم يرى رأي الخوارج، ويكتم ذلك، فأقبل على المرأة، فقال: انظري إلى الأمير، فقالت: لا أنظر إلى من لا ينظر الله إليه. فكلمها الحجاج وهي كالساهية. فقال لها يزيد: اسمعي

ـ ويلك من الأمير، فقالت: بل الويل لك أيُّها الكافر الركّيّ[1].

وحكى الكعبي عن النجدات أن التقية جائزة في القول والعمل، وإن كان في قتل النفس، وقيل: كان نجدة بن عامر ونافع بن الأزرق قد اجتمعا بمكة مع الخوارج على ابن الزبير، ثم اختلفا، وأساس ذلك أن نافعاً قال: التقية لا تحل، والقعود عن القتال كفر. واحتج بقوله تعالى: ﴿فلمّا كُتبَ عليْهمُ القتَالُ إذا فريقٌ منْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كخَشْيةِ اللهِ أوْ أشدَّ خشْيَةً﴾ (النساء ٤/٧٧). وبقوله تعالى: ﴿يجاهدُونَ في سَبيلِ اللهِ ولا يَخافُونَ لوْمَةَ لائمٍ﴾ (المائدة ٥/٥٤).

وخالفه نجدة، فقال: التقية جائزة، واحتج بقوله تعالى: ﴿إلاّ أنْ تتَّقُوا منْهُمْ تُقَاةً﴾، وبقوله تعالى: ﴿وقالَ رَجُلٌ مُؤمِنٌ مِنْ آلِ فرْعَوْنَ يكْتمُ إيمانَهُ. . .﴾ (غافر ٤٠/٨).

وتوسطت فرقة الزيادية أتباع زياد بن الأصفر، فقالت: إن التقية جائزة في القول دون العمل[2] ولعل هذه المفارقة بين القول والفعل تعود إلى الاستدلال بالآية السالفة: ﴿وقالَ رَجُلٌ مُؤمنٌ منْ آلِ فرْعَوْنَ. . .﴾ حيث نصت الآية على القول، فكانت تخصيصاً لعموم آيات التقية، فيقتصر عليها.

مذهب أهل السنة:

أجاز أهل السنة العمل بالتقية استدلالاً بما تقدم من آيات، إضافة إلى ما ورد من أحاديث في هذا الشأن. فقد روى الديلمي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ الله تعالى أمَرَني بمُداراة النّاس كما أمَرَني بإقامة الفرائض»، وفي رواية: «بُعثْتُ بالمُدارَاة». وفي «الجامع»: «سَيأتيكُمْ رَكْبٌ مُبغضُونَ، فإذا جاؤوكُم فرَحّبُوا بهِمْ». وفي البخاري عن أبي الدرداء «إنا لَنُكشِّرُ في وجُوه أقوام وإنَّ قُلوبَنَا لَتَلعنهمُ». ويقول الألوسي: «لكن لا تنبغي المداراة إلى حيث يخدش الدين ويرتكب المنكر، وتسيء الظنون»[3].

---

(١) المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد، «الكامل في اللغة والأدب». الجزء الأول (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى). ص ٣٥٥.

(٢) الشهرستاني، «الملل والنحل». الجزء الثاني. ص ٣٧ ـ ٣٩، ٥٦.

(٣) الألوسي: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي الجزء الثالث (بيروت: دار إحياء التراث العربي). ص ١٢٢.

والتقية لا تحل إلا مع خوف القتل، أو القطع، أو الإيذاء العظيم، ومن أكره على الكفر فالصحيح أن له أن يتصلب ولا يجيب إلى التلفظ بكلمة الكفر. وهي رخصة وليست بعزيمة. قال الامام أحمد، وقد قيل له: إن عُرِضْتَ على السيف؟ قال: لا. وقال: إذا أجابَ العالم تقية والجاهل يجهل، فَمتى يتبين الحق(١).

وقال الحسن: التقية جائزة إلى يوم القيامة، ولا تقية في القتل.

وهذا في نظري أوفق مما ذهب إليه النجدات من العمل بالتقية حتى في القتل، إذ لا ينبغي أن يصار إلى حفظ النفس بإزهاق نفس أخرى، فهذا هو الظلم بعينه.

وقال معاذ بن جبل ومجاهد: كانت التقية في جدة الإسلام قبل قوته، فأما اليوم فقد أعز الله الإسلام أن يتقوا من عدوهم(٢).

وإذا كان مناط العمل بالتقية هو عدم وجود القدرة على المكاشفة بخفايا النفس ومكنونها، فإن العمل بها له ما يبرره في أيامنا هذه في بعض المواطن، ولا مانع من المصير إليها ما لم تنقلب الصورة لتكون موالاة في ثوب تقية، إذ بين التقية والموالاة فرق كبير، وأدنى ذلك هو وجود الانكار القلبي، هذا الانكار الذي نعته الرسول ﷺ بأنه «أضعَفُ الايمان». أما الموالاة، فإن كانت للكافر فقد تصل بصاحبها إلى الكفر، وإن كانت للظلمة فإنها تدمغ صاحبها بالظلم. والله تعالى يقول: ﴿ومنْ يَتَوَلَّهُمْ منْكُمْ فإنَّهُ منْهُمْ﴾ (المائدة ٥١/٥). ويقول: ﴿ومَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (التوبة ٢٣/٩).

مذهب الشيعة:

تبلور هذا المبدأ في ظل هذا المذهب بشكل ظاهر، حتى بات ذكر التقية مقترناً بالشيعة، وكأن المذاهب الأخرى لا تقول بها ولا تقرها. يقول محمد جواد مغنية، أحد الشيعة المعاصرين، في تعليل هذه الظاهرة: إن الشيعة قد اضطروا

---

(١) ابن الجوزي، «زاد المسير». الجزء الأول. ص ٣٧٢.
(٢) «تفسير القرطبي». الجزء الثاني. ص ١٢٩٩.

للعمل بها أكثر من غيرهم، نظراً لما لاقوه من عنت في العهدين الأموي والعباسي، ومن هنا اهتم بها فقهاؤهم، وحددوا مفهومها، وبينوا قيودها وحددوها. . الخ[1].

وأعتقد أن ليس هذا هو السبب، ذلك أن ما لاناه الخوارج لم يقل بحال إن لم يزد عما لاقاه الشيعة من الأذى والاضطهاد والتقتيل، ومع ذلك فإن قدراً كبيراً منهم لم يأخذ بها، بل إن منهم من اعتبر القتل موجباً لمزيد من الجهاد ضد خصومهم.

والذي أراه أن السبب في ذلك يعود إلى أمرين:

أولهما: الانتقال بحكم التقية من دائرة الجواز إلى دائرة الوجوب لدى كثير منهم.

ثانيهما: تكييفهم للتقية على نحو مختلف عما قال به الآخرون.

١ ـ حكم التقية:

لم تتفق كلمة الشيعة على حكم واحد للتقية، بل داروا بها على قطاع واسع من درجات الحكم الشرعي، وذلك بحسب اختلاف مواقع الضرر.

قالت طائفة منهم: إن التقية قد تكون واجبة، كما في حالة الخوف على النفس. وهذا مروي عن أبي جعفر الطوسيّ. وقال غيره: إنها واجبة عند الخوف على المال. وألحق آخرون بذلك وجوب إظهار الكفر لأدنى مخافة أو طمع.

وذهب آخرون إلى أنها قد تكون مستحبة لصيانة العرض، حتى يسن لمن اجتمع مع أهل السنة أن يوافقهم في صلاتهم وصيامهم وسائر ما يدينون به. ورووا عن بعض أئمة أهل البيت: «من صلى وراء سني تقية، فكأنما صلى وراء نبي».

وتكون مباحة، أي رخصة، كما لو كان في تركها والتظاهر بالحق نوع تقية له، فله أن يحتفظ بنفسه أو يضحي بها.

---

(١) محمد جواد مغنية، «التفسير الكاشف». المجلد الثاني. ص ٤٣، ٤٤.

وتكون محرمة في الأعمال التي تستوجب قتل النفوس المحرمة، أو لترويج باطل وإحياء الظلم والجور(١).

ليس هذا التفصيل هو السبب في إلصاق التقية بالشيعة، بل ـ كما قلت ـ هو التركيز على جانب الوجوب فيها. حتى نسبوا إلى جعفر الصادق القول: «من لا تقية له لا دين له» و «التقية ديني ودين آبائي» وأولوا قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ على معنى أكثركم تقية، ولم يتورعوا عن ادعاء أن علياً، كرم الله وجهه، بايع أبابكر وعمر من بعده تقية.

ويترتب على قولهم هذا أن يكون الإمام علي جباناً ذليلاً، وحاشاه من ذلك، وكيف يتفق على قولهم هذا عنه مع ما ينقلونه عنه في كتاب «نهج البلاغة» الذي هو أصح الكتب عندهم بعد كتاب الله تعالى، من قوله: «علامة الإيمان إيثارك الصدق حيث يضرك على الكذب حين ينفعك». وفيه أيضاً: إني والله لو لقيتهم واحداً، وهم طلاع الأرض كلها، ما باليت ولا استوحشت، وإني من ضلالتهم التي هم فيها والهدى الذي أنا عليه لعلى بصيرة من نفسي، ويقين من ربي، وإلى لقاء الله تعالى وحسن ثوابه لمنتظر راج(٢).

وأيضاً، فمعلوم ما كان من موقف علي رضي الله تعالى عنه، وهو يجبه أبا سفيان حين راح يستثيره ويحرضه ضد أبي بكر ليفوز بالخلافة، حيث سفه موقفه، واتهمه بأنه لا يريد إلا الفتنة. كذلك، فإن بني تيم وبني عدي وهما قوما الشيخين (أبي بكر وعمر) ـ من أضعف قبائل قريش، فكيف يسكت لهما علماً بأنه تحدى كل البغاة الذين خرجوا عليه، ابتداء من أصحاب الجمل إلى الخوارج إلى معاوية وصحبه؟

وبالاضافة، فقد استفاض عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يبالي بأحد. فقد ذكر الشافعي: أنه كان زاهداً، والزاهد لا يبالي بالدنيا وأهلها، وكان عالماً،

(١) محمد رضا المظفر، «عقائد الإمامية». ص ٨٥.
ـ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، «أصل الشيعة وأصولها» النجف، (منشورات المكتبة الحيدرية، الطبعة الرابعة عشرة، ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م) ص ١٧٨، ١٧٩.
(٢) الألوسي، المرجع السابق. نفس الجزء والصفحة، والألوسي «مختصر ترجمة التحفة الاثني عشرية». ص ١٩٠، ١٩١.

والعالم لا يبالي بأحد، وكان شجاعاً، والشجاع لا يبالي، وكان شريفاً، والشريف لا يبالي بأحد(١).

ثم إن ادعاءهم هذا ينقض أصلهم في أن الله أقام عليا ليظهر به الدين. وكيف يتم ذلك وهو يكتم دينه، ومتّق على نفسه وعلى الأمة، لم يظهر حجته في أيام أبي بكر وعمر وعثمان؟ وكيف يكون حجة عندهم ولم يظهر به حجة أصلاً(٢)؟

وليت الأمر وقف بهؤلاء عند هذا الحد، فقد طفقوا يؤولون النصوص بالشكل الذي يخدم غرضهم. فلا مانع في نظر هؤلاء من تأويل الصلاة والزكاة بولاية محمد وعلي، فمن تولاهما فقد أقام الصلاة وآتى الزكاة. ولا حرج في أن يسقطوا الصلاة والزكاة عن المكلف الموالي لهذا المذهب. ولا يتورع هؤلاء عن أن يؤولوا الخمر والميسر اللذين نهى الله عنهما، بأنهما أبوبكر وعمر لمخالفتهما علياً وأخذ الخلافة دونه. والصوم عندهم هو الكتمان، ويكون معنى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة ٢/١٨٥). - وفق زعمهم - كتمان الأئمة في وقت استتارهم خوفاً من الظالمين، ويعززون تأويلهم هذا بقوله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً، فَلَنْ أُكلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً﴾ (مريم ٢٦/١٩). قالوا: لو كان عنى بالصيام تَرك الطعام لقال: فلن أطعم اليوم إنسياً، فدل على أن الصيام الصموت(٣) هذا إلى كثير من أمثال هذه الترهات والأباطيل.

وقد كان طبيعياً، والحال على ما نرى، أن يبرروا لأئمتهم اللاحقين إنكار إمامتهم عند الخوف، ترتيباً على ما نسبوه للإمام علي من سكوته. وهذا كذب منهم أجازوه واختلقوا له تفسيرات وتأويلات واهية. فإن زعموا أن قول الإمام «لست بإمام» صدق منه، فما أنكروا أن قوله «أنا الإمام» كذب منه(٤).

---

(١) أحمد بن حجر الهيثمي، «الصواعق المحرقة». ص ٦٢، ٦٣.

(٢) أبو الحسين الملطي، «التنبيه والرد». ص ٣٦، ٣٧.

(٣) محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني، كشف «أسرار الباطنية وأخبار القرامطة» (مكتبة الخانجي بمصر، طبعة ثانية، ١٣٧٥هـ ١٩٥٥م). تعليق وتقديم محمد زاهد الكوثري. ص ١٩٣، ١٩٤.

(٤) البغدادي، «كتاب أصول الدين». نقلاً عن يوسف ايبش، المرجع السابق. ص ١٣١.

حتى إن من هؤلاء من حاول تفسير موت الامام على أنه نوع من الاختفاء للتقية. فقد ذهب بعض الاسماعيلية الواقفية، الذين قالوا إن الإمام بعد جعفر إسماعيل نصاً، إلى القول بأن الامام لم يمت، إلا أنه أظهر موته تقية من خلفاء بني العباس، وعقد محضراً، وأشهد عليه عامل المنصور بالمدينة(١)، ومن قبل ذلك فسروا عدم جهر علي بالنص الذي يبرر أحقيته بالخلافة بعد الرسول، ثم مبايعته للخلفاء الثلاثة، وسكوته عن حق فاطمة في الإرث ـ كل ذلك من التقية(٢).

٢ ـ تكييفهم للتقية على نحو خاص:

فهؤلاء قد انتقلوا بالتقية من معنى الكتمان للأمر إلى معنى آخر مختلف، وهو أن يكذب الشخص، فيقول بلسانه ما ليس في قلبه، وهذا هو النفاق. وهذا النشوز في الفهم هو الذي جعل التقية علماً على الفكر الشيعي. يقول ابن تيمية: «وفرق بين الكذب وبين الكتمان. فكتمان ما في النفس يستعمله المؤمن حيث يعذره الله في الاظهار كمؤمن آل فرعون. وأما الذي يتكلم بالكفر، فلا يعذره إلا إذا أُكره، والمنافق الكذاب لا يعذر بحال، ولكن في المعاريض مندوحة عن الكذب»(٣).

ويندد ابن تيمية بالشيعة الذين ينسبون التقية بهذا المعنى إلى جعفر الصادق في القول «التقية ديني ودين آبائي» فيقول: «وقد نزه الله المؤمن من أهل البيت وغيرهم عن ذلك، بل كانوا من أعظم الناس صدقاً وتحقيقاً للإيمان، وكان دينهم التقوى لا التقية»(٤).

وهذا الفهم الجديد للتقية على معنى النفاق، في الوقت الذي كان يسعى هؤلاء لتقويض الخلافة الأموية ثم العباسية، جعل بعض المعاصرين يتهمون الشيعة بأنهم إنما كانوا يهدفون من وراء ذلك إلى تشكيل نظام سري ووضع

(١) الشهرستاني، «الملل والنحل»، الجزء الثاني. ص ١٠٦.

(٢) البرزنجي: محمد بن رسول الشريف الحسيني الموسوي، «النوافض للروافض» (مخطوط بالظاهرية بدمشق. رقم ٤٧٧٧ عام) الورقتان ٢٢، ٢٣.

(٣) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية». الجزء الثالث. ص ٢٦٠.

(٤) ابن تيمية، المرجع السابق. الجزء الأول. ص ١٥٩.

خطط لتحقيق أغراضهم(١).

وعندي أن هذا ليس ببعيد، حتى وإن أنكر بعضهم ذلك(٢). فهم يلبسون لكل قرن لبوسه، ويستخفون تحت دعواتهم الباطنية الهدامة، وتتعدد فرقهم وأسماؤهم بمضي الأيام، ويظهرون لكل قوم بمظهر تقضي به البيئة. فقد عرفوا في العراق باسم «القرامطة» وباسم «المزدقية»، ويسمون في خراسان بـ «التعليمية» و«الميمونية» نسبة إلى ميمون أخي قرمط ويدعون في مصر ب «العبيدية» نسبة إلى عبيد، وفي الشام ب «النصيرية والدروز والتيامنة»، وفي فلسطين ب «البهائية». وفي الهند ب «البهرة»، وفي بلاد الأكراد ب «العلوية»، وفي بلاد الأتراك ب «البكداشية والقزلباشية»، وفي بلاد العجم ب «البابية» وهكذا(٣).

ولا تألو هذه الفرق جهداً في سعيها من أجل تحقيق مطامعها، ويتم ذلك في صمت رهيب ما دامت لم تمكنها الفرصة للخروج.

٤ ـ مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

حدد لنا الحديث الشريف مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله ﷺ: «مَنْ رأى منْكُمْ مُنْكراً فَلْيُغَيرهُ بيَده، فإنْ لَمْ يَسْتَطعْ فبلسانه، فإنْ لَمْ يَسْتَطعْ فَبقَلبه وذلكَ أضْعَفُ الإيمانُ». فهو يبين لنا أن لذلك ثلاث طرق: الإنكار الفعلي، والإنكار القولي، والإنكار القلبي.

وليس تقديم الإنكار باليد على الإنكار باللسان والقلب بموجب البدء به في القيام بهذا الواجب، فذلك قلبٌ للمنهج الحق وعكس للصورة السوية. كل ما هنالك أن الحديث الشريف يرسم لنا طريق التدرج في النهي عن المنكر، بحيث يكون الإنكار باليد هو خاتمة المطاف.

ونقطة أخرى، وهي أن الأعلى من الإنكار متضمن للأدنى ومستوعب له. فالإنكار باليد متضمن للإنكار باللسان والقلب، والإنكار باللسان متضمن للإنكار بالقلب. وهكذا، فقد يأتي زمن لا يستطيع الناس معه غير الإنكار

(١) أحمد أمين، «ضحى الإسلام». الجزء الثالث. الطبعة السابعة. ص ٢٤٧.

(٢) محمد رضا المظفر، «عقائد الإمامية»، ص ٨٥.

(٣) محمد بن مالك اليماني، المرجع السابق. ص ١٨٨، ١٨٩.

بالقلب، وهذا هو أحد وجهين في تفسير الحديث الشريف. فقد قيل في معنى: «وذلك أضْعَفُ الايمانُ» أي «أضعف زمن الايمان، إذ لو كان إيمان أهل زمانه قوياً لقدر على الأنكار القولي أو الفعلي(١).

وقد لا يتأتى الانكار باليد أو باللسان إلا لطائفة محدودة، فيكون هو الواجب في حقها، ولا يصار معها إلى الاقتصار على الانكار القلبي. وهذا لا يعني المضي على قاعدة تخصيص أنواع الإنكار وفقاً لأنواع الناس، كأن يخص الانكار باليد بالسلاطين، والإنكار باللسان بالعلماء، والإنكار بالقلب بالعوام. فقد بينا عقم هذا التخصيص فيما تقدم.

وإذا تأتى لنا وضع المسألة في إطارها الصحيح، فلم يبق غير تفصيل الحديث في كل درجة من درجات النهي عن المنكر على الوجه التالي:

أ ـ الإنكار القلبي (المقاومة السلمية):

وهذا يمثل أول استجابة تقع في نفس المكلف حيال رؤية المنكر، وهو آخر ما يطلب من المسلم حين افتقاد القدرة على الإنكار باليد أو باللسان.

ونحسب أن الإنكار القلبي لا يكون صادقاً إلا إذا قام المكلف بعمل إيجابي متجانس معه، وذلك في صورة اعتزال للمنكر وصحبه، ومقاطعة للطغاة الجائرين. وهذه المقاطعة تشكل تهديداً خطيراً للحكام، ومقاومة سلمية تؤتي أكلها طيباً إذا وجدت من يحسن استغلالها ويقوى على تنفيذها، بما تنظمه من إضراب عام واسع الأبعاد. وعلى هذا الخط سارت طوائف من أهل السنة واقتصرت عليه.

ويستدل على شرعية هذه المقاومة بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ولا تَرْكَنُوا إلى الَّذينَ ظَلمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ، وما لَكُمْ مِنْ دُونِ الله مِنْ أولياء ثُمَّ لا تُنصَرُونَ﴾ [هود ١١٣/١١].

يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: «والنهي متناول للانحطاط في هواهم، والانقطاع إليهم، ومصاحبتهم، ومجالستهم، وزيارتهم، ومداهنتهم،

(١) المباركفوري، «تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي». الجزء السادس. ص ٣٩٣.

والرضا بأعمالهم، والتشبه بهم، والتزيي بزيهم، ومد العين إلى زهرتهم وذكرهم بما فيه تعظيم لهم. وتأمل قوله «ولا تركنوا فإن الركون هو الميل اليسير»(١).

٢ ـ أحاديث شريفة كثيرة منها:

قوله ﷺ: «سيكونُ أمراءُ تَعرفُونَ وتُنكرُونَ، فَمَنْ نابذَهُمْ نَجا، ومَن اعْتزلَهُمْ سَلِمَ، ومَنْ خَالطَهُمْ هَلَكَ»(٢).

وعن جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجرة: «أعاذَكَ الله يا كَعْبَ بنَ عجرة من إمارَة السُّفهاء». قال: وما إمارة السفهاء؟ قال: «أمراءُ يكونونَ بعدي، لا يَهتدُون بهدْيي، ولا يَستنُّونَ بسنتي، فمنْ صَدقهُمْ بكذبهمْ، وأعانَهُمْ على ظُلمهم، فأولئكَ ليْسُوا منِّي، ولَستُ منْهُم، ولا يَردُونَ علي حَوْضي»(٣).

وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «يكونُ في آخر الزَّمانِ أمراءُ ظَلمةٌ، ووزراء فَسقةٌ، وقُضاةٌ خَونةٌ، وفقهاءُ كَذَبةٌ، فَمنْ أدْركَ ذلِكَ الزَّمانَ منكُمْ، فَلا يَكُوننَّ لَهُمْ جَابياً، ولا عَريفاً، ولا شُرطيّاً»(٤).

وعن أبي سعيد، وأبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليَأتِينَّ عَلى النَّاسِ زَمانٌ يكونُ عَليهمْ أمراءُ سُفهَاءُ يُقدِّمُونَ شِرارَ النَّاس، ويظْهرُونَ بخيارِهِمْ، ويؤخِّرُونَ الصَّلاةَ عَنْ مَواقِيتِها، فَمَنْ أدْرَكَ ذلِكَ مِنْكُمْ، فلا يَكُوننَّ عَرِيفاً، ولا شُرطِياً، ولا جابياً، ولا خازِناً»(٥).

وعن عبدالله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ أوَّلَ ما دَخَلَ النَّقصُ عَلى بني إسرائيلَ كان الرَّجلُ يلقى الرَّجلَ، فيقولُ: يا هذا اتَّقِ الله ودَعْ ما تَصنعُ، فإنَّهُ لا يحلُّ لَكَ، ثم يلقاهُ مِنَ الغَدِ، فلا يَمنعهُ ذلِكَ أنْ يَكُونَ أكيلهُ وشريبهُ وقعيدهُ. فلما فعلوا ذلِكَ ضَرَبَ اللهُ قُلوبَ بَعضِهِمْ ببعضٍ، ثم قال: ﴿لُعِنَ

---

(١) الزمخشري، «الكشاف». الجزء الثاني. ص ٣٣٨.

(٢) حديث صحيح حسن. رواه ابن أبي شيبة، والطبراني في «الكبير» عن ابن عباس.

(٣) الصنعاني، «المصنف». الجزء الحادي عشر ص ٣٤٥، ٣٤٦.

(٤) رواه الطبراني في «الصغير» و«الأوسط». وفيه داود بن سليمان الخراساني. قال الطبراني: لا بأس به. وقال الأزدي: ضعيف جداً، ومعاوية بن الهيثم لم أعرفه، وبقية رجاله ثقات. (راجع: الهيثمي، «مجمع الزوائد». المجلد الخامس. ص ٢٣٣).

(٥) رواه أبويعلى، ورجاله رجال الصحيح، خلا عبدالرحمن بن مسعود وهو ثقة.

الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إسرائيلَ على لِسَان داودَ وعِيسى بنِ مَرْيَمَ﴾ إلى قوله ﴿فاسقون﴾. . »[1].

هذا إلى أحاديث أخرى كثيرة تتضافر على ضرورة مقاطعة هؤلاء الحكام في الوظائف والأرزاق إذا كانت بشكل هدايا وأعطيات.

وقد قام لفيف من فقهائنا الأوائل بانتهاج هذا الخط، بينما انعطف آخرون ولم يبالوا.

أما بالنسبة للوظائف، فقد ضرب لنا الإمام أبوحنيفة مثلاً رائعاً في هذا المقام، فقد رفض تولي القضاء في الدولتين الأموية ثم العباسية.

ففي العهد الأموي استدعاه ابن هُبيرة لتولي القضاء، فأبى عليه، فضربه مائة وعشرة أسواط، في كل يوم عشرة أسواط، وهومُصرٌّعلى الامتناع، فلما رأى ذلك خلى سبيله.

وفي العهد العباسي دعا أبو جعفر أبا حنيفة لنفس الغرض، فأبى عليه كذلك فحبسه. ثم دعاه يوماً، فقال: أترغب عما نحن فيه؟ قال: أصلح الله أمير المؤمنين، لا أصلح للقضاء. فقال له: كذبت، ثم عرض عليه ثانية، فقال أبو حنيفة: قد حكم علي أمير المؤمنين أني لا أصلح للقضاء، لأنه ينسبني إلى الكذب، فرده إلى الحبس[2].

وبمثل ذلك تلقى الليثُ بنُ سعدٍ فقيه مصر عرض أبي جعفر له بولاية مصر، بحجة أنه يضعف عن ذلك، وأنه من الموالي. فقال له أبوجعفر: «ما بك ضعف معي، ولكن ضَعُفَتْ نيتُك في العمل على ذلك لي»[3]. والليث هو من قال فيه ابن وهب: «لولا مالك والليث لضلَّ الناس».

وهكذا كان موقف ابن حنبل، فقد ذكر المروزي أنه لما حُبسَ أحمد بن

---

(١) «سنن أبي داود»، المجلد الرابع. ص ٢١٣. «وسنن ابن ماجة». الجزء الثاني. ص ١٣٣٠.

(٢) البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب، «تاريخ بغداد». الجزء الثالث عشر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٤٩هـ ١٩٣١م). ص ٣٢٦، ٣٢٨.

(٣) البغدادي، نفس المرجع والجزء. ص ٥.

حنبل في سجن الواثق على أن يقول بخلق القرآن، جاءه السجّانُ يوماً، فقال له: يا أبا عبدالله، الحديث الذي يروى في الظَّلَمَةِ وأعوانهم صحيح؟ قال صحيح. قال السجان: أفأنا من أعوان الظلمة؟ قال: لا. قال: وكيف ذلك؟ قال: لأن أعوان الظلمة الذي يأخذ شَعرَكَ، ويَغسِلُ ثَوْبَكَ ويصلح طعامك، وأما أنت فمِنَ الظلمة[1]. فهو لا يصف سجانه بهذا إلا أن يكون هو قد تجرد عن خدمة السلاطين في كل شيء، وهذا ما عرف من سيرته.

وبعكس ذلك وجدنا بعض من لهم باع طويل في الفقه، كأبي يوسف الحنفي، والماوردي الشافعي، وكثير غيرهم، يتولون القضاء.

تقلد أبو يوسف القضاء في عهد الهادي، ثم في عهد الرشيد، وهو أول من دعي بقاضي القضاة في الإسلام. وقام باستخلاف ابنه يوسف على الجانب الغربي من بغداد، فأقره الرشيد على عمله. وقد فطن أبو يوسف في أخريات أيامه لما بدر منه من قبول القضاء، فعض أصابع الندم. فقد ذكر النخعي: حدثنا أبو عمرو القزويني، حدثنا القاسم بن الحكم العرني، قال: سمعت أبا يوسف عند موته يقول: يا ليتني مت على ما كنت عليه من الفقر، وأني لم أدخل في القضاء، على أني ما تعمدت بحمد الله ونعمته جوراً، ولا حابيت خصماً على خصم من سلطان ولا سوقة[2].

أما الماوردي فقد لُقِّبَ ب «أقضى القضاة»، فأنكر ذلك بعض الفقهاء، كأبي الطيب الطبري، والصيمري. وقالوا: لا يجوز أن يسمى به أحد. هذا بعد أن كتبوا بخطوطهم بجواز تلقيب جلال الدولة بن بهاء الدولة بن عضد الدولة بملك الملوك الأعظم، فلم يُلْتَفَتْ إليهم، واستمر يحمل هذا اللقب حتى موته. وورثه من بعده الوراثون[3].

وقد انعكس هذا الموقف المتناقض على الخلف من بعد، مع الأخذ بعين

---

(١) الشبلنجي: الشيخ مؤمن بن حسن مؤمن، «نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار» (مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة، ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م). ص ٢٥٠.

(٢) البغدادي، المرجع السابق. الجزء الرابع عشر. ص ٢٥٢.

(٣) ياقوت الحموي: «معجم الأدباء». الجزء الخامس عشر (طبع بمطبعة المأمون). ص ٥٢، ٥٣.

الاعتبار تلك المتغيرات الزمانية. فهذا أبو الأعلى المودودي يرى أن الاشتراك في الحكم مع الحكومات الفاسدة، لا يأتي بغير الضرر على الحركة الإسلامية[1]. وخلافاً لذلك، فقد رأى فتحي يكن أنه «ليس من الإخلاص والتجرد في شيء زهدها (يعني الحركة الإسلامية) في تحمل تبعات الحكم والتنفيذ وأن العالم والتاريخ لا يعرفان حركة من الحركات العقائدية قدمت عصارة نضالها وكفاحها لغير المؤمنين بأهدافها الملتقين معها على دروب النضال والكفاح»[2].

وهذا الذي تناوله هذان المفكران المعاصران يمثل جزءاً من المعضلة التي نتحدث فيها، حيث إنهما قصرا الحديث على مجرد الاشتراك في الحكم بينما المقاومة السلمية أوسع نطاقاً ومدى.

وقد كان أئمة الشيعة يحذرون أتباعهم من التحاكم إلى أئمة الجور وقضاتهم. ويروي فقهاؤهم عن عمر بن حنظلة قوله: سألت أبا عبدالله (الصادق) عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء، أيحل ذلك؟ فقال عليه السلام: مَنْ تحاكم إلى الطاغوت، فحكم له، فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وقد أمر الله عز وجل أن يكفر بها. قلت: كيف يصنعان؟ قال: انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله عز وجل[3].

أما بالنسبة لأخذ الأموال من الحكام الظلمة في شكل هبات، أو مكافآت، فقد قضى الغزالي بعدم جوازها. ذلك أن أموال السلاطين في عصره ـ وهكذا

---

(١) أبو الأعلى المودودي، «نحو ثورة سلمية» (بيروت، دار العربية، ١٣٨٧هـ ١٩٦٨م). ص ٩٧.

(٢) فتحي يكن. «مشكلات الدعوة والداعية» (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م). ص ١٣، ١٤.

(٣) الطوسي. «تهذيب الأحكام في شرح المقنعة». الجزء السادس. ص ٢١٨. ٢١٩ وابن مطهر الحلي، تذكرة الفقهاء». المجلد الأول. ص ٤٥٩.

العصور التالية ـ حرام كلها أو أكثرها، وفوق ذلك، فإن الحكام لا تسمح نفوسهم بعطية إلا لمن طمعوا في الاستعانة بهم على تحقيق أغراضهم، وتكليفهم المواظبة على الدعاء والتزكية والإطراء في حضورهم وغيابهم يقول الغزالي: «فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولاً، وبالتردد في الخدمة ثانياً، وبالثناء والدعاء ثالثاً، وبالمساعدة له على أغراضه عند الاستعانة رابعاً، وبتكثير جمعه في مجلسه وموكبه خامساً، وبإظهار الحب والموالاة والمناصرة له على أعدائه سادساً، وبالستر على ظلمه ومقابحه ومساوىء أعماله سابعاً ـ لم ينعم عليه بدرهم واحد»[1].

هذا ولا يحل الدعاء للظلمة الفسقة إلا بالصَّلاح، فأما الدعاء بالحراسة وطول البقاء وإسباغ النعمة، مع الخطاب بالمولى، وما في معناه فغير جائز. قال ﷺ: «مَنْ دَعَا لِظالِمٍ بالبقاءِ، فَقَدْ أحبَّ أن يُعصَى اللهُ في أرضِه». وقال «إنَّ اللهَ لَيَغضبُ إذا مُدِحَ الفاسِقُ»[2].

إن النجاح في اللجوء إلى العصيان المدني لا يتأتى إلا لذوي النفوس الكبيرة، الذين عظمت في أسماعهم كلمة الحق سبحانه وتعالى، وتضاءلت في أعينهم متع الحياة وزخارفها، واشرأبت أعناقهم نحو الحرية والنور. أما الذين ورثوا الكتاب ﴿يأخُذُونَ عَرَضَ هذا الأدنَى، ويَقُولُونَ: سَيُغفرُ لنا، وإن يَأتِهِمْ عَرضٌ مثلُهُ يأخذُوهُ﴾ [الأعراف ٧/١٦٩]، فهؤلاء يخطون بأيديهم مصائرهم، مصير الأرقاء الخانعين.

ب ـ **الإنكار القولي:**

إذا كان الإنكار القلبي هو المطلب الأول كاستجابة باطنية، فإن الإنكار القولي يمثل الاستجابة الأولى في التصرفات الظاهرة. وسواء أكان ذلك بالكلمة المسموعة أو المقروءة، ما دام يوصل ذلك كله إلى المطلوب.

وللإنكار بالقول مراحل ودرجات بينها الإمام الغزالي، وهي[3]:

---

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين». الجزء الثاني. ص ١٧٧، ١٧٨.

(٢) الغزالي: نفس المرجع والجزء. ص ١٨٤.

(٣) الغزالي: نفس المرجع والجزء. ص ٤٢٠ ـ ٤٢٢.

١ ـ التعريف: فقد يقدم المكلف على اقتراف المنكر جهلاً منه بكونه مُنْكَراً، حتى إذا وجد من يرده إلى طريق الحق اهتدى، فيلزم التعريف أولاً بأسلوب هادىء رقيق. وينبه الإمام الغزالي إلى آفة خطيرة، وهي أن يدل العالم على مقترف المنكر بعلمه، فيكون هدفه إثبات تفوقه عليه. فإن كان الباعث هذا، فهذا منكر أقبح في نفسه من المنكر الذي يعترض عليه.

٢ ـ النهي بالوعظ، والنصح والتخويف بالله تعالى: ويكون فيمن يقدم على الأمر وهو عالم بكونه منكراً، أو فيمن أصر عليه بعد أن عرف كونه منكرا. ويباشر المحتسب في هذا المقام من غير عنف ولا غضب.

٣ ـ السب والتعنيف بالقول الخشن: ويكون ذلك عند العجز عن منعه باللطف، وظهور مبادىء الإصرار والاستهزاء بالوعظ والنصح. وليس المقصود بالسب أن يرميه بهجر القول والفاحشة، بل يقتصر على السب الخفيف الذي يصدق على واقع الحال، كأن يقول له: يا من لا يتقي الله، يا فاسق، يا جاهل.. الخ وهنا ينبغي مراعاة ما يلي:

أ ـ أن لا يقدم على التعنيف إلا عند الضرورة والعجز بالطريق الأولى.
ب ـ أن لا ينطق إلا بالصدق، ولا يسرف في الكلام، بل يقتصر على قدر الحاجة.

٤ ـ التهديد والتخويف: وشرط ذلك أن لا يهدده بوعيد لا يجوز له تحقيقه، كقوله: لأنهبن دارك، أو لأسبين زوجتك، وما يجري مجراه، فهذا حرام إن قصد فعله، وكذب إن لم يقصد إليه.

٥ ـ وأرى أن هنالك خطوة أخرى، لم يذكرها الغزالي ضمن خطواته، وهي المتعلقة بأئمة الجور. فإن الإصرار من هؤلاء على التمادي في غيهم بعد استنفاد الطرق السابقة مبرر لمطالبتهم بالاعتزال. فإذا اعتزلوا وإلا صدر قرار بعزلهم من أهل الحل والعقد. وقد تقدم تفصيل ذلك في حديثنا عن «العزل بناء على المسؤولية».

وقد ذهب بعضهم إلى أن الجائز من المراتب المتقدمة من الإنكار في حق الأئمة، هو الوعظ والنصح والتخويف بالله تعالى، والتحذير من العاقبة في الدنيا

والآخرة، ولا يتعدى ذلك[1].

وأرى أن الاقتصار بالإنكار على هذا الحد مورث لتمادي الظالم في ظلمه، فإذا تجاوزنا عن سبه وتعنيفه، فإن تهديده وتخويفه من العواقب له وجاهته ـ فيما نرى ـ كمقدمة لمطالبته بالاعتزال، ثم بالعزل إذا أبى.

جـ ـ الإنكار الفعلي:

وهذه هي النهاية التي ما بعدها نهاية. والإنكار الفعلي ـ فيما نرى ـ ينقسم إلى قسمين:

١ ـ التغيير باليد دون استخدام السلاح، كالإقدام على كسر الملاهي، وإراقة الخمور إذا كان المنكر مادياً. ويراعى في ذلك أمران:

أولهما: أن لا يباشر بيده التغيير ما لم يعجز عن تكليف المحتسَب عليه (مقترف المنكر) بإزالته. فإذا قام صاحب المنكر بتغييره، فلا داعي للتدخل.

ثانيهما: أن يقتصر في طريق التغيير على القدر المحتاج إليه، فلا يقدم على إتلاف الشيء المنكر وما اتصل به بدافع الثورة والغضب.

٢ ـ التغيير باليد عن طريق السلاح. وفي هذه النقطة خلاف. فقال قائلون: إن ذلك لا يصح على مستوى الأفراد وفيما بينهم، لِمَا يؤدي إليه من فتن وفساد[2]. وقال آخرون بجواز ذلك. وقد انتصر الغزالي لهذا المذهب، وقصره على صعيد التعامل مع الكفرة الأعداء، أو مع الفسقة من الأفراد. ولكنه قال بمنعه في التعامل مع الفسقة من الأئمة.

والذي أراه أن النهي عن المنكر باليد يستلزم استخدام السلاح عند الضرورة دون تفريق بين الحكام والمحكومين. فقد عقب الجصاص على حديث النهي عن المنكر باليد، فقال: فأمر بازالة المنكر باليد، ولم يفرق بين السلاح وما دونه، فظاهره يقتضي وجوب إزالته بأي شيء أمكن[3].

---

(١) الغزالي، المرجع السابق. ص ٤٣٧، والحنبلي القدسي المرجع السابق، الجزء الأول. ص ١٩٥ والقاري، المرجع السابق الجزء الأول. ص ٤٤١.

(٢) أبو عبدالله الحنبلي. «الأداب الشرعية والمنح المرعية». الجزء الأول. ص ١٩٥.

(٣) الجصاص: «أحكام القرآن». الجزء الثالث. ص ٤٩١.

واختلف فقهاء الإمامية في اشتراط إذن الإمام لهذا النوع من الإنكار على مذهبين[1].

وعلى أي حال. فإننا نكون قد وصلنا بحديثنا في هذه النقطة إلى بيت القصيد. فيلزمنا بالتالي أن نبين بالتفصيل وجهات نظر الفرق الإسلامية في مسألة الخروج، أو المقاومة المسلحة. وفيما يلي عرض ذلك.

المقاومة المسلحة: (الخروج)

إذا كانت المقاومة السلمية تشكل هزة خطيرة بالنسبة للحكام الطغاة، فإن المقاومة المسلحة تشكل شرخاً عميق الأثر في جدار السلطة لا يلبث أن ينهار نتيجة له، وربما صمد أمام ضربات الخارجين، وهذا وذاك مرتبط بظروف موضوعية تحدد - في الغالب - النتائج مقدماً بانتصار هذا الفريق أو ذاك.

وسندرس ههنا قضيتين نعتبرهما أساس الموضوع الذي نتحدث فيه:

الأولى: مشروعية الخروج.

والثانية: التعريف بالخارجين.

أولاً: مشروعية الخروج

لم تمر هذه المسألة في تاريخ الفكر الإسلامي دون خلاف، بل لعلها كانت أمَّ الخلاف والانقسام الذي أدى إلى تمزق جسد الأمة الإسلامية، ثم الدولة الإسلامية من بعد. وأعتقد أن الأسماء التي عرفت بها الفرق الإسلامية في منشأ تاريخها تنبثق أساساً من مواقفها المباشرة من مسألة الخروج، بما تقوم عليه هذه المسألة من النظر في أمر مرتكب الكبيرة من الأئمة قبل غيرهم.

بدأت هذه القضية تأخذ مجراها في أواخر عهد عثمان، حيث تتابعت الأحداث بسرعة انتهت بمقتل ثالث الخلفاء الراشدين رضي الله عنه. وبمجيء علي كرم الله وجهه إلى السلطة تتوالى الأحداث بصورة مذهلة، وتلقي بمضاعفاتها على الساحة بقوة وعناد، ويجد الإمام علي نفسه وجهاً لوجه أمام

---

(١) المحقق الحلي. المرجع السابق. نفس الجزء. ص ٣٤٣. وابن مطهر الحلي. المرجع السابق. ص ٤٥٨، ٤٥٩.

زملائه في السلاح، وهم يشهرون السلاح في وجهه لسبب أو لآخر، ابتداءً بأصحاب الجمل (طلحة والزبير وعائشة) حتى إذا أنهى تمردهم، ثنى بمعاوية في الشام. ويضطر الإمام تحت ضغط من بعض أنصاره أن يستجيب لنداء الفريق الآخر بتحكيم كتاب الله ـ بعد أن أوشكوا على الانهيار ـ، ولما انتهت المفاوضات إلى نتيجة غير مرضية، عاد هؤلاء الذين أجبروه على قبول المفاوضات والتحكيم، عادوا يطالبونه بإلغاء التحكيم ونسفه من الأساس. ولما لم يستجب لهم هذه المرة أعلنوا خروجهم عليه، فانثنى عليهم بعد مداولات أفلحت في استمالة بعضهم، فسحقهم، ولم ينج إلا القليل. وعلى يد أحد هؤلاء الناجين كتبت نهاية رابع الخلفاء الراشدين.

كانت هذه الأحداث مباءة لظهور الفرق الإسلامية. وبصورة مجملة نقول: إن الخوارج إنما اكتسبت اسمها هذا من خروجها على كل من خالفها في الرأي، ابتداء من الإمام علي، وحتى كتبت نهاية العديد من فرقها.

والشيعة كانت كردٍّ فعلٍ تجاه الخارجين على علي وبخاصة الأمويين.

والمرجئة: هم أولئك المحايدون الذين رجعوا من المغازي بعد مقتل عثمان، فلم يدروا أي الفريقين على الحق.

والمعتزلة على ما تذكر بعض الروايات: هم الذين لم يرضهم ما كان من أمر المصالحة بين الحسن ومعاوية، إذ تنازل له عن الخلافة، فاعتزلوا.

وأهل السنة والجماعة، كما سيتبين لنا، فريق التزم طريقاً وسطاً في الدعوة إلى الوحدة، وعدم التمزق الذي بدأ يتسع يوماً عن يوم، حتى لو وصل الأمر إلى حد الإبقاء على الحاكم الظالم. كما ذهب إليه بعضهم.

ولسنا نزعم أن هذه المسألة وحدها هي التي يرتد إليها وجود الفرق الإسلامية، ولكننا نقول: إن هذه المسألة هي التي فجرت الصراع والافتراق، ثم تلا ذلك عوامل فلسفية واجتماعية أخرى أعطت للصراع لوناً جديداً.

وقبل الانتقال إلى استعراض وجهات نظر هذه الفرق في مسألة الخروج، أود مناقشة مسألتين:

الأولى: هل يصح تسمية هذه المذاهب بالفرق؟

والثانية: مدى مشروعية هذه الفرق؟

١ ـ وجـوابا على النقطة الأولى نقول: لقد درج الأقدمون على تسميتها فرقاً، وكأنما استلهموا هذه التسمية من قوله تعالى: ﴿إنَّ الَّذِينَ فَرقُوا دِينَهُمْ وكانُوا شِيعاً لستَ مِنْهُم في شيءٍ﴾ [الأنعـام ٦/١٥٩]. وقوله ﷺ: «افتَرقَتِ اليهُودُ على إحدى وسَبعِينَ فِرْقةً، وتفرَّقَتِ النَّصارى عَلى اثْنَتين وسَبعِينَ فِرقةً، وتفرقتْ أُمتي على ثلاثٍ وسبعينَ فرقةً»(١). ولم يكن هؤلاء يفرقون بين الفرقة والحزب، فقد جاء في الآية الكـريمـة: ﴿فَتقـطَّعُـوا أمرهُم بَينهُم زُبراً كُلُّ حِزبٍ بِما لَديهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون ٢٣/٥٣].

ولكن بعض المعاصرين لم يرتض هذه التسمية «الفرق الإسلامية»، فقد ذكر الشيخ محمد الغزالي «أنه لا توجد فرق دينية بالمعنى الذي تتشعب به الأمة الإسلامية كما يتشعب نهر النيل في مجراه الأعلى إلى فروع وترع. يمكن القول بأن هناك مدارس فكرية، أو مذاهب فقهية، أو اختلافات تطبيقية محدودة»(٢).

ويرى الدكتور عبدالحليم محمود أن هنالك ما يمكن اعتباره أحزاباً دينية، ومنها ما يعد فرقاً دينية. والأحزاب الدينية هي الشيعة والخوارج فقط أما معاوية وأنصـاره فهم حزب سياسي بحت. أمـا الفـرق الدينية فهي بحسب الترتيب الزمني: المشبهة والمعتزلة والأشاعرة ومدرسة ابن تيمية.

وهو يرى أن الاحزاب الدينية لا شأن لها ـ باعتبارها أحزاباً ـ بالعقائد إلا عرضاً. أما الفرق الدينية: فإنه لا شأن لها ـ باعتبارها فرقاً ـ بالحكم إلا عرضاً.

والأحزاب الدينية نشأت حول الإمامة وبسببها. أما الفرق الدينية فنشأت من التفكير في الدين. ويستدل على رأيه هذا بأن الزيدية وهي من الشيعة كانت تدين بالاعتزال. فكيف يمكن تصنيفها إذن؟ أمِنَ الشيعة أم مِنَ المعتزلة؟

كذلك فإن أبا حنيفة وهو من أهل السنة كان من شيعة محمد بن عبدالله بن الحسن، وقد بايعه. وبالتالي، فهل نعتبره من السنة أم من الشيعة؟

---

(١) حديث صحيح. رواه الأربعة عن أبي هريرة.

(٢) محمد الغزالي، «دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين» (القاهرة دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م). ص ٢٦٢، ٢٦٣.

ويجيب بأن هذا الإشكال لا يرتفع إلا باعتبار الزيدية شيعة من حيث حزبهم، ومعتزلة باعتبار عقيدتهم وفرقتهم. وهكذا، فإن أبا حنيفة شيعي الحزب، سني العقيدة والفرقة[1].

والذي أراه أن وجهة نظر الغزالي تصدر أساساً من منطلقات وحدوية تتعالى على واقع التمزق والتجزئة، وبخاصة في هذا الوقت الذي نحرص فيه على تناسي بل نسيان خلافات الماضي، وإيداعها في قبورٍ من غَبرَ، فحرص على ألا تبقى التسمية بـ «الفرق».

أما الدكتور عبدالحليم محمود فلا نوافقه في قصر الأحزاب على الشيعة والخوارج، فقد أشرنا إلى أن من الروايات، ما يعزو وجود المعتزلة للأحداث السياسية المصاحبة لظهور الشيعة والخوارج. فكيف لا نعتبرها حزباً على هذا الأساس؟ ثم إن التفرقة بين الحزب والفرقة هي من مستحدثات العصر. وفوق ذلك، فإن من الشيعة طوائف يمكن أن ينسحب عليها وصف الفرقة ـ بناءً على هذا التصنيف ـ أكثر من وصف الحزب، وذلك كالإمامية بفروعها، هذه الطائفة التي ابتدعت لنفسها عقيدة جديدة في الأئمة.

وإنها لأمنيةٌ عزيزة نتمناها على الله، أن يهيىء لهذه الأمة ما يزيل عوامل فرقتها، بحيث تبقى العلاقة ما بين هذه الفرق كالعلاقة ما بين المذاهب الفقهية، وأخص بالذكر الشيعة وأهل السنة، وهما الفرقتان اللتان احتفظتا بوجودهما حتى اليوم بشكل ملموس وقوي.

٢ ـ أما عن مدى مشروعية هذه الفرق: فقد تقدم حديث افتراق الأمة الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة. وقد ورد في بعض الروايات: «كُلُّهم في النّارِ إلّا واحدةً». قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي». ورواه الترمذي بلفظ قريب، وقال: حسن صحيح. وفيه أيضاً بسنده إلى أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ بني إسرائيلَ تفرقَتْ إحدى وسبعينَ فِرْقةً، فهلَكتْ سبعونَ فرقةً، وخلصت فرقةٌ واحِدةٌ، وإنَّ أمَّتي ستفترقُ على اثنتين وسبعين

---

(١) د. عبدالحليم محمود، «التفكير الفلسفي في الإسلام». الجزء الأول ص ١٠١ ـ ١٠٤، ١٨٥.

فرقة، يهلَك إحدى وسبعونَ ويخلص فرقة». قالوا: يا رسول الله ما تلك الفرقة؟ قال: «فرقةُ الجماعَةِ».

وفي هذه المسألة أمورٌ، لا بد من بيانها:

أ ـ ذهب بعض المستشرقين، وهو جولد تسيهر، إلى أن المقصود من الحديث في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاء شأنه، فخصه بقدر من الفضائل والمزايا بلغت في عددها ثلاثاً وسبعين، ففهمها أهل الكلام على أنها ثلاثٌ وسبعون فرقةً(1).

ونقدر أن هنالك التباساً وقر في ذهن جولد تسيهر بين هذا الحديث وحديث آخر جاء في شعب الإيمان، وهو قوله ﷺ: «الإيمانُ بضعٌ وسبعونَ شعبةً فأفضَلُهَا قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عَنِ الطَّريقِ والحياءُ شعبةٌ مِنُ الإيمان»(2) وليست المسألة فضائل ومزايا.

ب ـ إن الحديث يقدر عدد الفرق مرة بـ (٧٣) فرقة، وأخرى بـ (٧٢) فرقة، فمعنى ذلك أن التحديد القطعي غير مقصود، وإنما جاء على عادة العرب في استخدام العدد (٧) و (٧٠) كثيراً في الأداء. ومن هنا جاء قوله تعالى: ﴿اسْتَغفِرْ لَهُمْ أوْ لا تَستغفِرْ لَهُمْ، إنْ تَستغْفِر لَهُمْ سَبعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغفِرَ الله لهُمْ﴾ [التوبة ٩/٨٠].

ومع ذلك فقد أجهد الذين كتبوا في الفرق الإسلامية ـ كالأشعري، والبغدادي، والأسفرائيني، والشهرستاني، وابن حزم، وغيرهم ـ أجهدوا أنفسهم في تشعيب الفرق وحصرها حتى يتوازى ذلك مع العدد (٧٣) الوارد في الحديث الشريف. وليس لهم فيما تكلفوا به دليل شرعي أو عقلي. كما إنه لا دليل على اختصاص تلك البدع بالعقائد. ثم إن هؤلاء تناسوا أن الأمة الإسلامية لا تقتصر على ما تقدم ومن تقدم، وقد يحدث فرق جديدة، فلماذا كل هذا العناء؟

وعدم تعيين هذه الفرق لا يخلو من حكمة، يقول الشاطبي: إن عدم التعيين هو الذين ينبغي أن يلتزم، ليكون ستراً على الأمة، وقد أُمِرنا بالستر على

---

(1) اجناس جولدتسيهر، «العقيدة والشريعة في الإسلام». ص ١٨٧.

(2) حديث صحيح، رواه مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة عن أبي هريرة.

المؤمنين. ثم لو أظهرت هذه الفرق لكان في ذلك داع إلى الفرقة وعدم الألفة، والله تعالى يقول: ﴿واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَميعاً ولا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران ٣/١٠٣]. وقد اكتفى بتبيان الفرقة الناجية ليتحراها المكلف. وذكر في بعض الروايات اسم الفرقة الهالكة (الزنادقة)، لأنها أشدُّ الفرق فتنة على الأمة[1].

جـ ـ اختلف في تحديد الفرقة الناجية، حتى إنه لم تبق فرقة إلا ادعتها، «وكلٌّ يدَّعي وصلاً بليلى».

فاعتقدت الإمامية أنها هي المقصودة. فقد ذكروا أنَّ الرسول ﷺ حدد هذه الفرقة الناجية في قوله: «مَثَلُ أهْلِ بيَتي كَمَثَل سَفِينةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبها نَجا، ومَنْ تَخلَّفَ عنها غَرِقَ»[2]. وقال ابن المطهر الحلي: قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ نصر الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقر الرأي على أنه ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة، وما هي إلا الشيعة الإمامية، فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة، بخلاف غيرهم من الفرق فإنهم متقاربون في أكثر الأصول[3].

ويروي السيد محمود الألوسي حكاية طريفة وقعت بينه وبين أحد الشيعة الإمامية واسمه (حمد)، فقد زعم هذا الشخص أن الطائفة المستثناة من الهلاك هي الشيعة الإمامية. وروى الحديث السابق بلفظ: «إلا فرقة» بدلاً من «إلا واحدة». وقال: إن عدد لفظ (فرقة) بالجمل وعدد لفظ شيعة سواء. فكأنه قال عليه الصلاة والسلام: إلا شيعة، والمشهور بهذا العنوان هم الشيعة الإمامية. فرد عليه الألوسي من جوانب مختلفة، حتى قال له: يلزم هذا النوع من الإشارة أن تكون كلباً، لأنَّ عدد «كلب» وعدد «حمد» سواء[4].

---

(١) الشاطبي، «الاعتصام». الجزء الثاني. ص ٢٢٤، ٢٣٩. وقد شرح الشاطبي الحديث في نحو مائة صفحة (١٨٩ ـ ٢٨٨).

(٢) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية». الجزء الثاني. ص ٩٩.

(٣) الأيجي «شرح العقائد العضدية». الورقة الثالثة.

والبرزنجي: «النوافض للروافض» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ٤٧٧٧ عام). الورقة ٧٧.

(٤) الألوسي، «روح المعاني»، الجزء الثامن. ص ٦٨.

وقد رد عليهم أهل السنة بأن الحديث يعنيهم، فقد ورد بالنص على الجماعة، وهذا هو لقب أهل السنة. وأهل السنة أقرب إلى كل طائفة من كل طائفة إلى ضدها، فهم الوسط في أصل الإسلام، كما أن أهل الإسلام هم الوسط في أهل الملل. يقول ابن تيمية: «وهم في باب صفات الله تعالى بين أهل التعطيل وأهل التمثيل. وفي باب القدر بين أهل التكذيب وأهل الاحتجاج به. وفي باس الأسماء والأحكام بين الوعيدية والمرجئة. وفي باب الصحابة بين الغلاة والجفاة، فلا يغلون في علي غلو الرافضة، ولا يكفرونه تكفير الخوارج. ولا يكفرون أبا بكر وعمر كما تكفرهم الرافضة، ولا يكفرون عثمان وعلياً كما تكفرهما الخوارج[1].

واستدل الاسفرائيني على أن الفرقة الناجية هي أهل السنة، بأن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضاً. ثم أنهم يستخدمون كافة الأدلة الشرعية بما فيها الإجماع والقياس، بينما يتحفظ غيرهم من استعمال الإجماع والقياس. كذلك، فإن معظم الأئمة ينتحلون مذهبهم، وهو الغالب على بلاد المسلمين[2].

وقد جزم البخاري بأنهم أهل العلم بالآثار. وقال الإمام أحمد بن حنبل: إن لم يكونوا أهل الحديث، فلا أدري من هم؟

وقد وجهت المعتزلة الحديث لصالحها، فروته بهذه الصورة: «ستَفترِقُ أُمَّتي على بضعٍ وسبعينَ فرقةً، أبرُّها وأتقاها الفِئَةُ المُعْتزِلةُ»[3].

وقد رد عليهم أهل السنة زعمهم بالحديث الشريف: «القدرية مجوس هذه الأمة». وقد خلص السكوني من حجاجهم إلى القول: «والفرقة الناجية هي الموافقة لكتاب الله سبحانه، وسنة رسوله ﷺ، وهم أهل السنة والجماعة»[4].

---

(١) ابن تيمية. نفس المرجع والجزء. ص ١٠٥.

(٢) الاسفرائيني، «التبصير في الدين». ص ١٦٧ - ١٦٩.

(٣) المرتضى: أحمد بن يحيى، «كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» (حيدر أباد، مطبعة دائرة المعارف النظامية ١٣١٦هـ). ص ٢.

(٤) راجع: السكوني: أبو علي عمر بن محمد بن خليل، كتاب «المقتضب من التمييز في =

هذا، ولم تعجز بقية الطوائف عن أن تستدل لنفسها بما اتفق من الأدلة. وقد طفقت كل فرقة تكفر الأخرى بناء عليه.

ونحن نشارك النووي رأيه، في أنه يجوز أن تكون هذه الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين، ما بين شجاع، وبصير بالحرب، وفقيه، ومحدث ومفسر، وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزاهد، وعابد، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد[1].

وعليه، فإن الفرقة الناجية ليست طائفة من تلك الطوائف المشهورة بصورة نهائية، بحيث يعتبر كل ما عداها باطلاً وسادراً في غيه. ولقد أنصف المقبلي صاحب كتاب «العلم الشامخ» إذ قال بصدد حديثه عن المعتزلة: «إني لست بمعتزلي، ولا بأشعري، ولا أرضى بغير الانتساب إلى الإسلام، وصاحب الشريعة عليه السلام، وأعُدُّ الجميع إخواناً، وأعتبرهم على الحق أعواناً[2]».

ولحجة الإسلام الغزالي كلام لطيف في هذا المعنى، ذكره في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، فيرجع إليه.

د ـ بقيت نقطة هامة، وهي تحسم قدراً كبيراً من اللجاجة والعناء اللذين تميز بهما تعامل الفرق بعضها مع بعض، جرياً مع منطوق هذا الحديث، وعمليات التصنيف المفتعلة التي تميزت بها كتب المتقدمين في حصر الفرق بفروعها. هذه النقطة التي تكشف الغمة نتبينها فيما رواه الشعراني في «الميزان» من حديث ابن النجار، وصححه الحاكم، بلفظ غريب، وهو «سَتَفترقُ أُمَّتي على نَيِّفٍ وسبعينَ فِرقةً، كلُّها في الجنَّةِ إلا واحدة». وفي رواية عند الديلمي «الهالِكُ منها واحدة». قال العلماء: هي الزنادقة. وفي هامش الميزان المذكور عن أنس عن النبي ﷺ بلفظ: «تَفْترِقُ أُمَّتي على بِضع وسبعينَ فِرقةً كُلُّها في الجنةِ إلا الزَّنادقة»، فلينظر مع المشهور. ولعل وجه التوفيق أنَّ المراد بأهل الجنة في

= الكشاف من الاعتزال في الكتاب العزيز» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم (١٠٧ ت) الورقة ١٣.

(١) الجكني، «زاد المسلم»، الجزء الثالث ص ٣٥٢.

(٢) محمد الغزالي، المرجع السابق. ص ٢٦٨.

الموافقة لكتاب الله سبحانه، وسنة رسوله ﷺ، وهم أهل السنة والجماعة»[1].

وهكذا، فإنّنا ننتهي إلى نتيجة هامة، نقررها مقدماً، وهي أن الحق لا يلزم أن يكون مع فرقة بعينها من الفرق الإسلامية. فقد يصيب أهل السنة وقد يخطئون، وقد نجد الحق في جانب المعتزلة أو الخوارج مرات. فلنضع هذه النتيجة في الاعتبار ونحن نستطلع آراء هذه الفرق في الخروج.

مواقف الفرق الإسلامية من المقاومة المسلحة (الخروج):

لما كان هنالك خلاف عميق بين هذه الفرق من هذه المسألة، فقد جنح بعض المعاصرين إلى إقحام المصطلحات العصرية على موقفها من السلطة الظالمة، فنعتوا الخوارج باليسار، وأهل السنة باليمين، والمعتزلة بالمعتدلين[1].

ونحن نبدي تحفظنا على هذا الوصف لما يلي:

١ ـ إن هذه المصطلحات غربية المنشأ. فقد نشأت مع قيام الجمعية الوطنية الفرنسية في عام ١٧٨٩، وهي التي مهدت لنشوء الثورة، إذ كان الأشراف من الأعضاء يجلسون في مكان الشرف إلى يمين رئيس الجمعية، بينما كان يجلس ممثلو الشعب إلى اليسار. ومعلوم أن الأشراف كانوا يناصرون النظام القائم، بينما كان ممثلو الشعب على خلاف ذلك. وأصبح من الشائع بعد ذلك في المجالس النيابية الأوروبية أن تتجمع العناصر الراديكالية (التي تطالب بالتغيير الشامل) في المقاعد اليسرى من المنصة، بينما يجلس المحافظون إلى اليمين.

وبظهور الأحزاب السياسية توسع استخدام الاصطلاح. فأصبح المؤيدون للحكومة القائمة يُعْرفُون باليمين، والمعارضون باليسار. كما أصبحَ الحزب السياسي مُقسَّماً إلى جناحين: يميني محافظ، ويساري تقدمي.

ثم تناول التقسيم المذاهب السياسية الكبرى كالاشتراكية، التي تعتبر الشيوعية جناحها الأيسر[3]. وهكذا، فإن هذا الاصطلاح كان ذا محورية

---

(١) العجلوني، «كشف الخفاء»، الجزء الأول. ص ١٤٩، ١٥٠.

(٢) د. زكي نجيب محمود، «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري». (بيروت، دار الشروق، ١٩٧٥). ص ٦٨، ٦٩.

(٣) أحمد عطية الله، «القاموس السياسي» (القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة،

جغرافية في البداية، ونظراً لما أحدثته الثورة الفرنسية من تغييرات في الساحة العالمية، فإنَّ ما رافقها من مصطلحات وأحداث أصبحت نغمة تجري على ألسنة الكثيرين. فلنترك التشبه بالأجنبي، ولا نجعل واقعه ينعكس على قِيمنا واتجاهاتِنا.

٢ - اقترن اصطلاح اليسار بالتقدمية والتطور، بينما اقترن اصطلاح اليمين بالرجعية والتأخر، ولم يكن واقع فِرقنا الإسلامية - وفق تصنيف هؤلاء - منسجماً مع هذه المقاييس. فلم يكن عطاء الخوارج أكثر أو أكبر من عطاء المعتزلة مثلاً.

٢ - وفي المصطلح القرآني نجد عكساً تاماً للوضع. فاليمين - كمصطلح ديني - قرين التقدم في طاعة الله بالعمل الإيجابي الثوري. بينما اليسار قرين الكفر والجاهلية. نلمس ذلك من قوله تعالى: ﴿وأصْحابُ اليَمين ما أصْحَابُ اليَمِين. في سِدرٍ مخضُودٍ. وطَلح مَنضُودٌ. وظل مَمْدودٌ. وماءٍ مَسكُوبٌ. وفاكهة كَثيرة. لا مَقطُوعةٍ ولا مَمنُوعةٍ. وَفُرشٍ مَرفوعةٌ. إنا أنْشَأناهُنَّ إنشاءً. فَجعلناهُنَّ أبْكاراً. عُرُباً أتْراباً. لأصحاب اليَمينَ. ثُلّةٌ مِنَ الأولينَ. وثُلَّةٌ مِنَ الآخِرينَ وأصحاب الشِّمَالِ ما أصْحَابُ الشِّمَالِ. في سَمُومٍ وحمِيم. وظلٌ مِنْ يَحمُومَ. لا بارِدٍ ولا كَريمٍ. إنَّهُمْ كانوا قَبْلَ ذلكَ مُترَفينَ﴾ [الواقعة ٢٧ - ٤٥/٤٦].

ونلاحظ أن القرآن الكريم يربط اليساريين بالترف، وهو سمة الرأسماليين. بينما نجد اليسار في المصطلح الدارج يقترن بالخط الشيوعي غالباً.

٤ - وأخيرا، فإننا نجد أن من الأنسب أن يربط ذكر الفرق بما تقرره من حكم شرعي في المقاومة، فيقال: مذهب الوجوب، ومذهب الجواز، ومذهب الصبر، مثلاً. فهذا أدعى للوقوف على حقيقة الأمر من استخدام مصطلحات تتقلب في معناها، ولا تستقر على حال، كاليسار واليمين.

وبعد هذا التصحيح، نفرد لكل فرقة من الفرق الإسلامية حَيِّزاً نتحدث فيه عن موقفها من مسألة الخروج بين وجود المقاومة، أو إيثار الصبر.

١ - مذهب الخوارج:

الخوارج وصف أطلقه عليهم أهل السنة وبقية الفرق، أما هم، فيسمون

١٩٦٨). ص ١٤٢٢.

أنفسهم «الشُّراة». فبينما يحاول الأولون دمْغ حركتهم على أنها غير شرعية بوصفهم: «خوارج»، إذا بهم يردون التهمة، ويصورون أن عملهم هذا هو عين الدفاع عن الشرعية، فهم الشراة، أي الذين باعوا أنفسهم رخيصة في سبيل الله، وإعادة الحق إلى نصابه. كما بدأ خروجهم بعد رفض علي رضي الله عنه الاستجابة لطلبهم في رفض التحكيم، وإعلان التوبة عن موافقته على التحكيم التي تعني الكفر[1] فالتحكيم يعني عقد ميثاق مع الشيطان، والتخلي عن الحق الإلهي في جهاد الأعداء ـ معاوية وصحبه[2]. ويروون في هذا حديثاً ينسبونه إلى الرسول ﷺ يقول: «سيكونُ في أمَّتي حكمانِ ضالَّان مُضِلان يُضِلّان، ويَضِلُّ مَنِ اتَّبعَهُما»[3].

اجتمع هؤلاء في منزل أحدهم، وهو زفر بن الحصين الطائي. وتداولوا الأمر في التحكيم والحكمين، فخرجوا بوجوب منابذة من نبذوا حكم القرآن، وجاروا في الحكم والعمل، وضرورة مجاهدتهم. وقال زفر: «وأقسم بالذي تعنو له الوجوه، وتخشع دونه الأبصار، لو لم يكن أحد على تغيير المنكر وقتال القاسطين مساعداً، لقاتلتهم وحدي فرداً حتى ألقى الله ربي فيرى أني قد غيرت إرادة رضوانه بلساني. يا إخواننا، اضربوا جباههم ووجوههم بالسيف حتى يُطَاعَ الرَّحمٰن عزَّ وجلَّ. . .»[4].

وكانت الاستجابةُ سريعةً، فقد انحازوا إلى حروراء، ولذلك أُطلق عليهم اسم «الحرورية»، وأمَّروا عليهم عبدالله بن الكواء أول ما اعتزلوا، ثم بايعوا لعبدالله بن وهب الراسبي. .

لقد انقسم الخوارج على أنفسهم، لكن هنالك قدراً من المبادىء يجمع فرقهم. فقد ذكر الكعبي أن الذي يجمعهم هو إكفار علي وعثمان والحكمين

---

(١) يرى الأستاذ يحيى هاشم فرغلي أن نشأتهم السياسية كانت منذ عهد عثمان رضي الله عنه متلونة برأيهم في الإيمان والكفر، وهذا هو الذي حدا بهم إلى التحرك في عهد علي رضي الله عنه. (يحيى هاشم فرغل، «نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية» ص ٩٧).

(٢) فلهوزن، «الخوارج والشيعة». ص ٢٧، ٢٨.

(٣) القلهاتي: محمد بن سعيد الأباضي، «كتاب الكشف والبيان» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ٨٧٥ تاريخ). ص ١٧٤.

(٤) ابن قتيبة، «الإمامة والسياسة». الجزء الأول. ص ١٤٢.

وأصحاب الجمل، وكل من رضي بالتحكيم. والإكفار بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر[1].

واختلفوا في نظرتهم إلى المناطق الخارجة عن سيطرتهم، فبينما اعتبرها الأزارقة دارَ كفر. قال الإباضية: إن دار مخالفيهم دار توحيد إلا معسكر السلطان، فإنه دارُ بغي[2] وأنى كانَ الأمر، فإنه يجب قتال السلطان وقتله ومن رضي بحكمه، أو صار دليلاً على الخوارج. والأزارقة تجيز الاغتيال والعمليات السرية، بخلاف الأخنسية من العجاردة التي حرّمت الاغتيال والقتل في السِّرِّ[3].

ولقد رسم الرعيل الأول من الخوارج خطَّة لاغتيال الإمام علي، ومعاوية وعمروبن العاص، وقد تكفل عبدالرحمن بن ملجم باغتيال علي، أما البرك بن عبدالله التميمي فقد تكفل بمعاوية، والثالث ـ وهو عمروبن بكر التميمي ـ تكفل بقتل عمرو بن العاص.

وتحكي بعض الروايات أن الذي دفع ابن ملجم لذلك هو تعلقه بامرأة اسمها قطام بنت الأخضر من تيم الرباب، وكان علي قد قتل أباها وأخاها بالنهروان، فاشترطت عليه أن يقتل علياً كمهر لزواجه بها.

مضى الثلاثة لأهدافهم ـ أما ابن ملجم، فقد أمكنه أن يظفر بعلي. فنادته أم كلثوم: يا عدو الله، قتلت أمير المؤمنين فقال: إنما قتلت أباك. ويظهر من هذا أنه لا يعترف بأن علياً ما زال على إمامته بعد التحكيم، أو بعد الكفر ـ فيما يرى ـ.

وقد امتدح عمران بن حطان هذه العملية الجريئة التي قام بها ابن ملجم، فقال:

يا ضربة من كَمِيٍّ ما أرادَ بها إلا ليبلُغَ من ذي العرش رضوانا

---

(١) البغدادي، «الفرق بين الفرق». ص ٥٥ والأشعري، «مقالات الإسلاميين» ج ١. ص ١٥٦.

(٢) الشهرستاني، «الملل والنحل». الجزء الثاني ٥٢، ٥٣.

(٣) الأشعري، «مقالات الإسلاميين». الجزء الأول. ص ١٦٧.

إنـي لأفـكـر فيه ثم أحْـسِـبُـه   أوفـى الـبـريَّةِ عنـد الله ميزانَـا

أما البرك، فإنه قصد معاوية، فأهوى عليه في المسجد، فوقعت ضربته في إليته وأُلقِيَ القبضُ عليه، وكاشف معاوية بخطة الاغتيال، وبشَّرَهُ أنَّ عَلَّياً سيقتل في تلك الليلة، ووعده أنه إذا لم يقتل أن يمضي فيقتله، ثم ليحكم فيه بما شاء. ولما جاء الخبر معاوية بمقتل علي أطلق سراحه، وقيل: بل قتله من وقته.

وأما صاحب عمرو بن العاص، فقد ترصده في خروجه لصلاة الفجر، ولكن عمراً لم يخرج في تلك الليلة لِعِلَّةٍ ألمَّت به. فاستخلف رجلاً اسمه خارجة بن أبي حبيبة ليصلي بالناس، فوثب عليه الخارجي فضربه فأثبته، وهو يظنه ابن العاص. ودخل ابن العاص من غده ليعود خارجة وهو يجود بنَفسِه، فقال خارجة: أما والله أبا عبدالله ما أراد غيرك. قال عمر: ولكن الله أراد خارجة(1).

وكان الخوارج يصدُرون في كل تصرفاتهم عن تصورهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويبدو أنهم كانوا يرونه فرضَ عينٍ على المكلفين. وقد تبين لنا خلافهم في التقية، وهذا الخلاف ينسحب على نظرتهم إلى القَعَدةِ، والقعدةُ هم المحايدون بلغة العصر، وأريد بهم في البداية أولئك النفر الذين لم يشتركوا في القتال إلى جانب عليٍّ أو مقاتلته. ولا يمنع أن يكون القعدة من الخوارج أنفسهم.

نظر الأزارقة (أتباع نافع بن الأزرق) إلى القعدة، فحكموا بكفرهم، استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَقَعَد الَّذِينَ كَذبُوا اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ [التوبة ٩٠/٩]. وحكموا بكفر كلٍّ من لم يلتحق بفصائلهم للجهاد. فالعمل عندهم مصداقُ القول، والإيمان قائمٍ عليهما، ولا يقبل الانفصام.

كتب نافع بن الأزرق إلى مَنْ بالبصرةِ من الخوارج:

بسم الله الرحمن الرحيم ـ أما بعد، فإن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتُنَّ إلا وأنتم مسلمون. والله إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد، ففيم المقام بين أظهر الكفار؟ ترون الظلم ليلاً ونهاراً، وقد ندبكم الله إلى الجهاد،

(1) أبو الفرج الأصفهاني، «مقاتل الطالبيين» ص ٢٩ ـ ٣٨.

فقال: ﴿وقاتِلُوا المُشْرِكينَ كافَّةً﴾. [التوبة ٩/٣٦]، ولم يجعل لكم في التَّخلُّف عذراً في حال من الحال، فقال: ﴿انْفِرُوا خِفَافاً وثقالاً﴾. [التوبة ٩/٤١]. وإنما عذر الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما ينفقون، ومن كانت إقامته لِعلَّةٍ. ثم فضل عليهم مع ذلك المجاهدين فقال: ﴿لا يَسْتوي القاعِدُونَ من المُؤْمنينَ غَيرُ أولى الضَّررِ والمُجاهِدُونَ في سبيلِ الله﴾. [النساء ٤/٩٥]. فلا تغتروا، ولا تطمئنوا إلى الدنيا، فإنها غرارةٌ مكّارةٌ، لذَّتها نافِدةٌ، ونعمتُها بائدةٌ، حُفَّتْ بالشَّهوات اغتراراً، وأظهرت حبرة وأضمرت عبرة...[1].

ومع ذلك، فإن الأزارقة لا تتبرأ ممن تقدمها من سلفها من الخوارج في توليهم القعدة، أو في تركهم إكفارهم، ويقولون: هذا تبين لنا، وخفي عليهم[2].

وقد خالف نجدة بن عامر (زعيم النجدات) نافعاً في مذهبه في القعدة، لما رأى في كتاب الله ما يشفع لهم. ولم يغلظ على المتخلفين عن الهجرة إليه بالتكفير، بل وصفهم بالنفاق. ويروى عنه أنه استحل دماء أهل المقام وأموالهم في دار التقية، وبرىء ممن حرمَّها، وتولى أصحاب الحدود والجنايات من موافقيه[3].

وقد كتب نجدة إلى نافع يناقشه في موضوع تكفير القعدة:

«أما بعد، فإن عهدي بك وأنت لليتيم كالأب الرحيم، وللضعيف كالأخ البر، تعاضد قوي المسلمين، وتصنع للأخرق منهم، لا تأخذك في الله لومة لائم، ولا ترى معونة ظالم. كذلك كنت أنت وأصحابك. أولا تتذكر قولك: لولا أني أعلم أن للإمام العادل مثل أجر رعيته ما تولَّيتُ أمر رجلين من المسلمين؟ فلما شريت نفسك في طاعة ربك ابتغاء مرضاته، وأصبحت من الحق فصه وصبرت على مره، تجرد لك الشيطان، ولم يكن أحد أثقل عليه وطأة منك ومن أصحابك، فاستمالك واستهواك، وأغواك فغويت، وأكفرت الذين عذرهم الله تعالى في كتابه من قعدة المسلمين وضعفتهم. قال الله عز وجل وقوله الحق

---

(١) المبرد، «الكامل في اللغة والأدب». الجزء الثاني. ص ١٧٩.

(٢) الأشعري: «مقالات الإسلاميين». الجزء الأول. ص ١٥٩.

(٣) الأشعري، «مقالات الإسلاميين». الجزء الأول. ص ١٦٣.

ووعده الصدق: ﴿لَيْسَ على الضُّعَفَاءِ ولا عَلى المَرْضَى ولا على الَّذينَ لا يجدُونَ ما يُنْفقُونَ حَرَج إذا نصحُوا لله ورسوله﴾ [التوبة ٩/٩١]، ثم استحللت قتل الأطفال، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتلهم، وقال جل ثناؤه: ﴿ولا تزرُ وازرةٌ وزْرَ أخْرَى﴾. [الإسراء ١٧/١٥]. وقال سبحانه في القعدة خيراً، فقال: ﴿وفَضَّلَ الله المجُاهدينَ علَى القاعِدينَ أجْراً عظِيماً﴾. [النساء ٤/٩٥]. فتفضيله المجاهدين على القاعدين لا يدفع منزلة من هو دون المجاهدين. أو ما سمعت قوله تعالى: ﴿لا يسْتوي القاعِدُونَ من المُؤمنينَ غْيرُ أولي الضَّرَرِ﴾؟ فجعلهم من المؤمنين، وفضَّل عليهم المجاهدين بأعمالهم...» فكتب إليه نافع: -

... أما هؤلاء القعدة فليسوا كمن ذكَرْتَ ممن كان على عهد رسول الله ﷺ، لأنهم كانوا بمكة مقهورين محصورين لا يجدون إلى الهرب سبيلاً، ولا إلى الاتصال بالمسلمين طريقاً. وهؤلاء قد تفقهوا في الدين، وقرأوا القرآن، والطريق لهم نهج واضح. وقد عرفت ما قال الله تعالى فيمن كان مثلهم إذ قالوا: ﴿كُنَّا مُسْتَضْعفينَ في الأرْضِ﴾ فقال ﴿أَلَمْ تَكُنْ أرْضُ الله واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فيهَا﴾ [النساء ٤/٩٧]. وقال سبحانه: ﴿فرِحَ المُخَلَّفُونَ بمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رسُولِ الله وكَرِهُوا أنْ يُجَاهِدُوا بأمْوالِهِمْ وأنْفُسهمْ في سبيلِ الله﴾ [التوبة ٩/٨١]. وقال: ﴿وجاءَ المُعذِّرُونَ منَ الأعْرابِ ليُؤْذَنَ لَهُمْ﴾ [التوبة ٩/٩٠]، فخبر بتعذيرهم، وأنهم كذبوا الله ورسوله. ثم قال: ﴿سَيُصيبُ الَّذينَ كفَرُوا مِنْهَمْ عذابٌ أليمٌ﴾. [التوبة ٩/٩٠]، فانظر إلى أسمائهم وسماتهم»[1].

وجدير بالذكر أن الإباضيه والصفرية لم يكفروا القعدة عن القتال، إذا كانوا يدينون بما يدين به هؤلاء[2].

لقد كان العنف هو أبرز ما يميز حركة الخوارج. وما أشبههم باليعقوبيين الذين ارتكبوا أقسى الفظائع في الثورة الفرنسية. لقد أباح اليعقوبيون دماء الناس تحت شعارات (الحرية والإخاء والمساواة) وأباح الخوارج دماء مخالفيهم تحت

---

(١) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة». الجزء الثاني ص ١٠، ١١. والمبرد، المرجع السابق نفس الجزء ص ١٧٦ - ١٧٩.

(٢) القلهاتي، «الكشف والبيان». ص ٣٦٨.

شعار لا حكم إلا الله، والتبرؤ من الظالمين [1].

وهم لشدة تمسكهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأدلته، ادعو أن الأحاديث التي تأمر بالاعتزال في الفتن، وكذلك الأحاديث التي تأمر بالصبر على أئمة الجور والسكون إليهم، وما إلى ذلك من أحاديث كلها موضوعة[2].

لقد كان تشددهم منسجماً مع فهمهم لطبيعة الواجب الرباني، وحرفيَّتهم في فهم النصوص، لا تأخذهم في الله لومة لائم. ولم يُحكِّمُوا عقولهم في مدى ما يحققه جهادهم من أهداف كما فعل المعتزلة. فالواجب يجب أن يُفْعل، ثم لتكن النتيجة ما تكون.

ولسنا مع الأستاذ يحيى فرغل في تفسيره لتصلبهم بأنه كان رد فعل لما كان يأكل قلوبهم من اضطراب، ونظراً لحرصهم على النجاة، فإن هذا الاضطراب كان يثير فيهم الخوف الشديد، وعند الخوف الشديد يكون العنف الشديد»[3] اللهم إلا إذا أراد بالخوف الخوف من الله، وبالنجاة النجاة من عذابه.

وهذا الموقف المتعنت طَبَّقهُ الخوارج على أئمتهم. فعند ما كاتب نجدة بن عامر الخليفة عبدالملك بن مروان في الطاعة على أن يوليه اليمامة، ويهدر له ما سفك من الدماء، قام عليه أصحابه وعزلوه، وولوا أمرهم أبا فديك، فهرب نجدة، ثم ظفر به أبو فديك فقتله، فسخط بعض أصحابه لذلك وقتل أبا فديك.

وقد استطاع المهلب بن أبي صفرة أن يوقع الفتنة بينهم حتى خلعوا إمامهم قطري بن الفجاءة ـ وهو من الأزارقة ـ فمن مكائده لهم أن أصحاب المهلب اشتكوا له من أن الخوارج يستخدمون نصالاً مسمومة في قتالهم لهم، وقد اشتهر بصناعتها أحدهم. فما كان من المهلب إلا أن وجه رجلاً من أصحابه إلى معسكر قطري، ومعه كتاب أمره أن يلقيه في المعسكر دون أن يُشْعِرَ أحداً. ففعل ذلك، ووقع الكتاب في يد قطري، فقرأ فيه: أما بعد، فإن نصالك وصلت، وقد أنْفذْتُ إلَيْكَ ألْفَ دِرْهَمٍ. فأحضر الصانع فسأله، فأنكر. فقتله

---

(1) محمد أبو زهرة، «المذاهب الإسلامية». ص ٩٩.

(2) القلهاتي، «الكشف والبيان». ص ٣٢٧ ـ ٣٣٦.

(3) يحيى هاشم فرغل، المرجع السابق. ص ١٠٠.

قطري. فأنكر عليه عبد ربه الكبير قتله. فوقع بينهم الخلاف. ثم كلَّفَ المهلَّبُ رجلاً نصرانَياً، وأمره أن يقصد قطرياً ويسجد له، ففعل ذلك. فقال له الخوارج: إن هذا قد اتخذك إلهاً، ووثب بعضهم إلى النصراني فقتله، فزاد اختلافهم، وفارق بعضهم قطرياً. ثم ولوا عبدربه الكبير، وخلعوا قطرياً[1].

ولقد كان يمكن أن يُنْتج موقف الخوارج إصلاحاً وصلاحاً لو كانوا يحكمون عقولهم فيما يعملون، وفيما يستدلون به على الخصوم. فكان إفراطهم كتفريط غيرهم، أضر وما افاد.

ونتيجة لهذا الاتجاه العُنفي عندهم، جنح فريق منهم وهم النجدات (ويشاركهم الأصم من المعتزلة) إلى القول بعدم وجوب الإمامة.[2]

ومعنى ذلك أنه ليس هنالك ما يدعو لتكوين دولة، مادام الناس يسلكون سبيل العدل، ويقيمون شرع الله فيما بينهم.

يقول ابن خلدون: «والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه، من الاستطالة والتغلب، والاستمتاع بالدنيا»[3].

وهذا الموقف من النجدات قريب من المذهب الفوضوي، لولا أن الفوضويين ينادون بضروره القضاء على الدولة، وهؤلاء لا يوجبون ذلك، وإنما ينفون وجوبها.

ثم إن هذا العنف الدافق يُذَكِّرُنا بالفوضويين الذين اقترن الإرهاب باسمهم، وأنشأوا لذلك جمعياتٍ ومنظماتٍ كانت تفاخر بأعمالها الإرهابية. لكن مع الفارق في الهدف. يقول فلهوزن فيهم: إنهم ليسوا من نوْع الفوضويين المستنيرين[4]. فلقد كانوا في ملاحقتهم للمسلمين الآخرين،

---

(١) ابن الأثير، «الكامل في التاريخ». الجزء الرابع. ص ٦٤. والمبرد، المرجع السابق، نفس الجزء. ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

(٢) راجع أدلتهم على نفي وجوب الإمامة في:
الشهرستاني، «نهاية الإقدام في علم الكلام». ص ٤٨١ وما بعدها.
والجرجاني، «شرح المواقف». الجزء الثامن. ص ٣٤٧.

(٣) ابن خلدون، «المقدمة». ص ١٩٢.

(٤) فلهوزن، المرجع السابق ٣٣٠.

وتكفيرهم لهم أشد من تكفيرهم لليهود والنصارى والمجوس.

ومن الحق أن نقرر أنه وُجِدَتْ بعض الفئات المتعقلة وسط هذه اللجة الصاخبة، من أمثال: مرداس وجماعته. وكان مرداس قد شهد صفِّينَ، وأنكر التحكيم، وشهد النهر، ونجا فيمَنْ نجا. فلما خرج من حبس ابن زياد، ورأى جد ابن زياد في طلب الخوارج، عزم على الخروج، فقال لأصحابه: «إنه والله ما يسعنا المقام بين هؤلاء الظالمين، تجري علينا أحكامهم مجانبين للعدل، مفارقين للفصل. والله إن الصبر على هذا لعظيم، وإن تجريد السيف وإخافة السبيل لعظيم، ولكنا ننتبذ عنهم ولا نجرد سيفاً، ولا نقاتل إلا من قاتلنا. ثم مضى بصحبه حتى نزل آسك، فمر به مال يحمل لابن زياد، فحط ذلك المال فأخذ منه عطاءه وعطاء أصحابه، ورد الباقي على الرسل، وقال: قولوا لصاحبكم، إنما قبضنا أعطياتنا، فقال بعض أصحابه: فعلام ندع الباقي؟ فقال: إنهم يقسمون هذا الفيء، كما يقيمون الصلاة، فلا نقاتلهم[1].

فهو يأبى التعاون مع السلطة، ويعتزلها إلى مأمن، ولا يتخلى عن حقوقه المالية كمواطن من جملة المواطنين.

٢ ـ مذهب المعتزلة:

قلنا: إن اسم أي من الفرق الإسلامية الكبرى يعتبر ظلاً وانعكاساً لموقفها من مسألة الخروج. ولكنا ونحن بصدد تفسير تسمية المعتزلة باسمهم هذا نجد أراء مختلفة، منها:

١ ـ ما ذكره الملطي من أنه بعد تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية، آلمهم ذلك، فقاموا باعتزالهما وجميع الناس، فقد كانوا من أنصار علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسُموا بذلك معتزلةً، وهم سمُّوا أنفسهم بذلك[2].

بل إن القلهاتي الإباضي يعتبرُ أن أصل المعتزلة هم طائفة الشُّكَّاك. والشكاك عنده علم على أولئك الذين وقفوا على الحياد إزاء مقتل عثمان،

---

(١) المبرد، المرجع السابق. ص ١٥٥، ١٥٦.

(٢) أبو الحسن الملطي الشافعي: محمد بن أحمد بن عبدالرحمن، «التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع» (نشره مكتب نشر الثقافة الإسلامية ١٣٦٨هـ ١٩٤٩م). ص ٤١.

كعبدالله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد[1].

وعلى هذا، فإن مبدأ نشوء المعتزلة ـ يعود إلى أحداث مقتل عثمان رضي الله عنه، لا إلى الأحداث التي أعقبت مقتل علي رضي الله عنه، وتنازل الحسن عن الخلافة.

٢ ـ وذكر السمعاني في كتاب «الأنساب» أن واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن البصري رضي الله عنه. فلما ظهر الاختلاف، وقالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبائر، وقالت الجماعة بأنهم مؤمنون ـ وإن فسقوا بالكبائر ـ، خرج واصل عن الفريقين، وقال: إن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، منزلة بين منزلتين، فطرده الحسن من مجلسه، فاعتزل عنه، وجلس إليه عمرو بن عبيد. فقيل لهما ولأتباعهما: معتزلون وكان قتادة بن دعامة السدوسي هو الذي أطلق عليهم هذا الوصف.[2].

ومن هذا الباب سُموا خوارج. فقد قال إسحاق بن سويد العدوي:

بَرِئْتُ مِنَ الخَوارِجِ لَسْتُ مِنْهُمْ ... مِنَ الغَزَّالِ مِنْهُمْ وابن بابِ
ومِنْ قَوْمٍ إذا ذكَرُوا علياً ... يردُّونَ السَّلامَ على السَّحابِ[3]

والغزال: هو لقب واصل، لقب به لكثرة جلوسه في سوق الغَزّالين إلى أبي عبدالله مولى قطن الهلالي. وابن باب: هو عمرو بن عبيد، وباب هو جده.

٣ ـ وقيل: لما كثر الخوارج والمرجئة، وانتصب واصل لمحاكمتهم في الأسماء والأحكام، سُمّي معتزلياً[4].

وفرقُ ما بين هذه التسمية وسابقتها، أن الأولى تختص باعتزال واصل

---

(١) القلهاتي: محمد بن سعيد الإباضي، كتاب «الكشف والبيان» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق. رقم ٨٧٥ تاريخ). ص ٢٥٠.

(٢) ابن خلكان، «وفيات الأعيان». الجزء الخامس. ص ٦١. وياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، الجزء التاسع عشر. ص ٢٤٦.

(٣) الجاحظ، «البيان والتبيين». الجزء الأول (القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى الطبعة الرابعة ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م). تحقيق حسن السندوبي. ص ٤٢.

(٤) القاضي عبدالجبار، كتاب «المجموع المحيط بالتكليف» (مخطوط تيمور بدار الكتب المصرية ـ عقائد رقم ٣٥٧). ص ٢٦٣.

لمجلس الحسن، بينما هذه تنسب الاعتزال إلى اعتزال الأقوال السابقة.

هذا، ويَعْتدُّ المعتزلةُ بهذه التسمية، فهي عندهم مناط مدح لما يلي: ـ
١ ـ ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ـ ﴿وأعتزلُكُمْ وماَ تدْعُونَ مِنَ دُونِ الله﴾ [مريم ١٩/٤٨]. وقوله تعالى: ﴿واهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً﴾. [المزمل ٧٣/١٠].

٢ ـ وما ورد في السُّنَّةِ من قوله ﷺ «من اعْتَزَل مِنَ الشَّرِّ سَقَطَ في الخَيْر». وبقوله: «ستَفْتَرِقُ أمَّتي على بِضْعٍ وسَبْعِينَ فرْقَةً، أبرُّها وأتْقاهَا الفِئَةُ المُعْتزِلَةُ». ويروى في هذا المقام أن سفيان الثوري أمر أصحابه أن يتَسَمَّوْا بهذا الاسم، فقيل له: قد سبقك أصحاب واصل.

وتعزيزاً لذلك، يذكرون أن الطبقة الأولى من المعتزلة كان الخلفاء الأربعة، ثم الحسنان طبقة ثانية. ويذكرون أن واصلاً أخذ مذهبه عن محمد بن الحنفية (١).

وبالوقوف على ما تقدم من تفسيرات، يتراءى لنا ما يلي: ـ
١ ـ نعتبر ما ذكره الملطي مفتاح نشأة الاعتزال. فماذا يؤمل أن يعملوا وقد ساروا مع الإمام عليّ إلى نهاية الشوط في قتال الخارجين، وهو الإمام الحق، ثم أمَّلُوا من ابنه الحسن أن يمضي في نفس الدرب، فإذا به يخور، ويسلم الخلافة للخارجين، ومع من يقاتلون، وقد تنازل الخليفة الشرعي عن حقه؟ إذن فالاعتزال أولى، ولكن لا على معنى أن يكون الاعتزال قاعدة في الحياة السياسية العامة، فإن ذلك مخالف لمنهج الخلفاء الأربعة الذين اعتبروهم طبقة أولى فيهم.

وهذا هو ما يميزهم عن غيرهم من الصحابة الذين آثروا عدم الاشتراك في الحروب التي حصلت بين المسلمين في ذلك العهد، من أمثال سعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، ذلك أن هؤلاء اعتبروا الاعتزال هو المخرج لدى كل ما صوروه بأنه فتنة، ولم يكن المعتزلة معهم في موقفهم هذا، فقد كانوا من أصحاب علي وأنصاره.

---

(١) المرتضى، كتاب «المنية والأمل». ص ٢، ٧.

ومن ثم، فإننا نخالف النوبختي الذي اعتبر عبدالله بن عمر وصحبه أسلافاً للمعتـزلة[1]. ويكفي للتدليل على بطلان ما ذهب إليه ما ذكرناه من اعتزالهم القتال مع علي. وهؤلاء قد قاتلوا معه ومع ابنه الحسن حتى أفضى الحال إلى التنازل عن الخلافة.

٢ ـ إن التفسيرين الثـاني والثـالث يُقـدِّمان لنا ثمرة تفكيرهم، بعد إذ اعتزلوا للعلم، في المشكلة التي أطبقت على أذهـان النـاس حينئـذ، والتي فجرها الخوارج بقوة وعنف، وهي حكم مرتكب الكبيرة. وهي مسألة ذات صلةٍ وثيقة بمجريات الأحداث. فكما خالفوا غيرهم في موقفهم من الأحداث الجارية، عادوا فخالفوهم في التكييف الفقهي لهذه المسألة، وهذا شيء طبيعي ومنسجم في الـوقت ذاتـه مع موقفهم الأول. أعني أن نظرية واصل في حكم مرتكب الكبيرة تعتبر تعزيزاً لموقفهم الاعتزالي العملي السابق.

٣ ـ وعنـدما هوجم المعتزلة في نظريتهم هذه، راحوا يعززون موقفهم بالقرآن والسنة على محورين: أولهما في التماس السند لصحة هذه النظرية.

والثاني في التماس الشواهد النظرية والعملية التي تزكي الاعتزال بمعنى اعتـزال البـاطـل ـ فمـذهب غيرهم باطـل عنـدهم، ومن هنـا جاؤوا بالآيات والأحاديث بهذا الصدد، وصنفوا الأئمة الأربعة ضمن المعتزلة كرواد وطلائع لهذا الاعتزال.

وهذا الموقف منهم في الرجوع إلى النصوص والاجتهادات العملية، يذكرنا بمـوقف الحنفية في الـدفاع عن قولهـم بشرعية «الاستحسان، ضد الشافعي الـذي أعلن أن «من اسْتَحسنَ فقد شَرعَ». فقالوا إن هناك شواهد قرآنية على صحة الاستحسان كالوصية، وشواهد أخرى من السنة كعقد السلم، بالإضافة إلى أخذ عمر بن الخطاب به في المسألة المشتركة في الإرث[2].

---

(١) النوبختي: أبومحمد الحسن بن موسى، «فرق الشيعة» (النجف: المطبعة الحيدرية ـ الناشر محمد كاظم الكتبي) ص ٢٥.

(٢) مصطفى الزرقاء. «المدخل الفقهي العام». المجلد الأول (مطبعة جامعة دمشق، الطبعة السابعة. ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م). ص ٥٩.

٤ ـ وقد حكم المعتزلة نظريتهم هذه على ما انقضى من أحداث، فراحوا يشرحون مواقف المتحاربين يوم الجهاد في صِفّين. وقد وقف فريق منهم، كإبراهيم النظام، وبشر بن المعتمر، إلى جانب الإمام علي، وقضوا بتخطئة الأطراف الأخرى في الجمل وصفين. وشاركهم ضرارٌ وأبو الهذيل ومعمر نظريتهم في تخطئة معاوية، وتوقفوا في خصوم علي يوم الجمل(١).

كما راحوا يحكمون نظريتهم على واقع الأمور، وعلى مجرى الحياة السياسية بشكل عام. وكان طبيعياً أن يقولوا بفسق حكام بني أمية. وهم مع إيمانهم بعزل الفاسق ووجوب الخروج عليه، لم يندفعوا في سبيل القضاء على الفسقة اندفاع الخوارج، هذا مع مشاركتهم للخوارج في كون مرتكب الكبيرة مخلداً في النار. فقد قضى الخوارج بكفره، ثم قتاله مهما كانت النتائج، وتحت أي ظرف من الظروف. ولكن المعتزلة قالوا بفسقه، وأوجبوا الخروج عليه لكن مع الأخذ بعين الاعتبار توافر القدرة. وهذا ما أفسح المجال لبعضهم أن يسميهم: «مخانيث الخوارج(٢)». وقالوا: إنه لا يجوز أن ينصر الفاسق المتغلب بغير شبهة على من يخرج عليه إذا كان الخارجون ينتمون إلى الدين، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. بل يجب نصر الخارجين عليه، وإن كانوا ضالّين في عقيدة اعتقدوها بشبهة دينية دخلت عليهم، لأنهم أعدل منه وأقرب إلى الحق(٣).

وقد استدل المعتزلة على وجوب الخروج على الإمام الفاسق، بنفس الأدلة التي استدلوا بها على وجوب عزله، كقوله تعالى: ﴿لا ينالُ عهدي الظَّالِمينَ﴾. [البقرة ٢/١٢٤] وقوله: ﴿فقاتلُوا الَّتي تَبْغِي حتَّى تَفِيء إلى أمْرِ الله﴾. [الحجرات ٩/٤٩]. وبقوله: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾. [المائدة ٢/٥].

وقالوا: إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا

---

(١) الأشعري، «مقالات الإسلاميين». الجزء الثاني. ص ١٣٠.

(٢) النشار، علي سامي. «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام». الجزء الأول (الاسكندرية، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦م). ص ٤٤٤.

(٣) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة». الجزء الثاني. ص ١٤٤.

الذي هو التوحيد، وفي قولنا في القدر وإلا قتلناهم[1].

وهذه الجماعة التي تخولهم الخروج مقدَّرةٌ بعدَّةِ أهل بدر. فقد كلم أبو جعفـر المنصُـور أن عمرو بن عبيد سيخرج عليه، وكان يبالغ في حبه عمراً، فقال: هو يرى أن يخرج عليّ إذا وجد ثلاثمائة، وبضع عشرة مثله، وذلك لا يكون[2].

وهم لا يؤمنون بالاغتيال خلافاً لبعض الخوارج إلاّ ما رُوِيَ عـن هشام بن عمرو الفوطي من جواز ذلك[3] يحكى أن واصلاً ـ وقد ذكر عنده بشار بن برد المعروف بزندقته، حيث كان يقول بالرَّجْعَة، ويكفر جميع الأمة ـ قال:
أما لهذا الأعمى المُكْتَنِي بأبى معاذ من يقْتُلُهُ؟ أما والله لولا أن الغِيلَةَ خلق من أخـلاق الغالية، لبعثت إليه من يبعج بطْنَهُ على مَضْجَعِهِ، ولا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي[4]. فواصل يريد القضاء على هذا الزنديق، ولكنه يحجم عن ذلك ترفعاً عن مشاركة غلاة الرافضة في اغتيال خصومهم. ثم هو لا يريد أن يؤلب عليه بني عقيل وبني سدوس لما يربِطُه بهاتين القبيلتين من علاقات الولاء والجوار. ويحبذ أن يتولى قتله رجل منهما، تجنُّباً لحدوث ما لا تُحْمدُ عُقباهُ.

ومـع ذلـك، فإن الأستاذ أحمد أمين وجَّهَ انتقاداً لمثل هذا الأسلوب لما يترتب عليه من تهديد للحرية العامة، إذ يجعل للفرد سلطاناً في حمل السيف ضد مخالفيه في الرأي والعقيدة، كما يجعل في الأمة حكومة داخل حكومة. وكان الأولى أن يتركوا ذلك للحكومة التي يمنحونها ثقتهم، فإن لم تكن كذلك،

---

(١) الأشعري، المرجع السابق. الجزء الثاني. ص ١٤٠.
(٢) المرتضى، المرجع السابق. ص ٢٤.
(٣) الشهرستاني، المرجع السابق. الجزء الأول. ص ١١٠.
(٤) ابن خلكان، المرجع السابق. الجزء الثالث. ص ٦٠. وياقوت الحموي المرجع السابق. الجزء التاسع عشر، ص ٢٤٥
والغالية هي الرافضة من الشيعة وبخاصة أتباع المغيرة بن سعد، فقد كانوا يرون جواز اغتيال مخالفيهم.
وذكر بني عقيل هنا باعتبار أن بشاراً يمت إليهم بالموالاة. وذكر بني سدوس باعتبار أن بشاراً قد نزل فيهم.

فأولى بهم أن يخرجوا عليها إذا أمكنتهم القدرة[1].

ونحن نشارك الأستاذ أحمد وجهة نظره هذه. ولكن يصح لنا أن نتساءل: ما الذي يمكن عمله إذا كانت الحكومة منحرفةً جائرةً في الوقت الذي لا يقدرون فيه على تغييرها؟ ألا يمكن اعتبار التهديد بالقتل لمن عُرِفُوا بزندقتهم، كبشار بن برد، حلاً أو بعض حل خوفاً من انتشار الفسق والفجور والكفر؟ إنني أرى ذلك.

وبالإضافة، فإن المعتزلة ـ كما تقدم معنا من قول الأشعري ـ لا يرون قتل مخالفهم بصورة عامة إلا بعد أن يمكنهم إزالة الحاكم الفاسق، وإقامة إمام العدل. ومن هنا تعقب المعتزلة مخالفيهم من الفقهاء ورجال الحديث، عندما وصلوا إلى السلطة في العهد العباسي، وكانوا يمارسون كل أنواع الضغط والإكراه في حقهم كيما يردوهم عن (الشرك) إلى عقيدة (التوحيد والعدل) كما يقولون. فعذبوا الفقهاء وامتحنوهم في القول بخلق القرآن، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ودوخُوا الناس بمذهبهم انتصاراً للحق على زعمهم أنهم لا يغتفرون الابتداع في العقيدة من تجسيم وتشبيه وحلول إلخ... وكان أولى بهم أن يفرقوا في الإنكار بين شيء أجمع المسلمون على إنكاره، فيأخذوا فاعله بالقوة، وبين أمر مختلف فيه، فيقفوا في نهيهم عند حد الإنكار اللساني كما قدمناه.

ونعود إلى ما اشترطه المعتزلة من توافر شرط القدرة في الخروج، فقد عمدوا ـ حتى تتوافر القدرة لديهم ـ إلى انتهاج سياسة مزدوجة: يتمثل شقُّها الأول في محاولة احتواء الخلافة وترشيدها. ويتمثل شقها الآخر في العمل السري المنظم[2].

ولقد كلفتهم هذه السياسة عدداً من رجالهم في عهد بني أمية. فقد قتل معبدالجهني، وغيلان الدمشقي، وجهم بن صفوان. وكان هؤلاء يمثلون واجهة الاعتزال الكلامية. وقد نادى الأولان ـ باعتبارهمامن القدرية ـ بحرية الإنسان في العمل، وأنه يملك إرادته. وهذه دعوة لا يباركها حكام بني أمية الذين يتبنون

---

(1) أحمد أمين، «ضحى الإسلام». الجزء الثالث. ص ٧٣.

(2) د. محمود إسماعيل، «الحركات السرية في الإسلام» ـ رؤية عصرية ـ (بيروت دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م). ص ٩٤.

ويشجعون عقيدة الجبرية، التي تحد من تطلع أعين النَّقد إليهم[1]. وقد قتل معبد على يد الحجاج بعد أن ثار مع ابن الأشعث. أما غيلان، فقد قتله هشام بن عبد الملك.

أما الجهم بن صفوان فهو جبري، ولكنه قدم للمعتزلة زاداً في القول بنفي الصفات وخلق القرآن. وخرج مع الحارث بن سريج، فقتل كذلك.

والذي أغرى بهؤلاء هو رجال الفقه والحديث، الذين اعتبروا الحديث في المسائل الكلامية بدعة ما بعدها بدعة، فطاردهم حكام بني أمية وأجهدوهم. ولكن حركة الاعتزال ظلت تعمل في سياستها المزدوجة حتى تم لها الاستحواذ على يزيد بن الوليد الملقب بالناقص، فاعتنق مبادئهم ودفعوه إلى الخروج على الوليد بن يزيد الفاسق الماجن بدمشق، وتم لهم قتله، وتولى يزيد السلطة وكان ورعاً تقياً[2].

كما تم لهم احتواء مروان بن محمد، الملقب بمروان الحمار، وراح يحاول إصلاح الأمور، ولكن شمس الدولة الأموية آذنت بالمغيب، فكان آخر الخلفاء الأمويين.

ومضى المعتزلة في سياستهم هذه في العهد العباسي، فقد كان لعمرو بن عبيد صلة وثيقة بأبي جعفر المنصور، وكان لا يفتأ يعظه ويهديه، والمنصور يستمع منه ذلك. وكان المنصور يثق فيه كثيراً، حتى إنه لم يخش منه بأساً إذ ذكر له أنه يعتزم الخروج عليه.

وبمجيء المأمون إلى السلطة، واعتناقه مذهبهم، تربع المعتزلة على عرش السلطة، ونال الناس منهم أذى كثيراً، وبخاصة أولئك الفقهاء ورجال

---

(١) «خطط المقريزي». الجزء الثالث. ص ٣٠٢، ٣٠٣. وفيه أن عطاء بن يسار ـ وكان قاضياً ـ يقول بالقدر، كان يأتي هو ومعبد الجهني إلى الحسن البصري، فيقولان: له إن هؤلاء يسفكون الدماء ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال: كذبَ أعداء الله.
راجع كذلك: «المعارف» لابن قتيبة. ص ٤٤١.

(٢) المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، «مروج الذهب ومعادن الجوهر». الجزء الثاني (كتاب التحرير، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م). تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. ص ١٧٣، ١٧٦.

الحديث الذين كانوا يعتبرونهم مبتدعة، فيتبدل الدور وينعكس الحال، ويصبح المتهمون الأوائل هم المتهمين الآن، وتعم البلوى، ولم يخلص الناس من هذا البلاء إلا بمجيء المتوكل الذي اعتُبر ناصراً للسنة، وحارب المعتزلة، وتعقب الناسُ كتبهم، فعاملوهم بمثل ما عاملوا به غيرهم، وكما تدين تدان.

٣ ـ مذهب الشيعة:

إذا كانت المرجئة قد تميزت بحيدتها إثر مقتل عثمان رضي الله عنه، وتميزت الخوارج بخروجها إثر التحكيم بين علي ومعاوية، فإن الشيعة قد تميزت في هذه الفترة بوقوفها العلني إلى جانب إمام الحق علي رضي الله عنه ضد الخارجين عليه. فقد ذكر ابن النديم أنه لما خرج طلحة والزبير على علي، وقصدهما علي ليقاتلهما حتى يفيئا إلى أمر الله سبحانه وتعالى، تسمى من اتبعه على ذلك الشيعة، فكان يقول: شيعتي[١]. وقد عَرَّفَ الإمامية الشيعي بأنه من شايع علياً عليه السلام، وقدمه على غيره في الإمامة، وإن لم يوافق على إمامة باقي الأئمة بعده[٢].

وقضى الإمام ليستقبل الأمر من بعده ابنه الحسن، ولظروف معينة سلم الأمر إلى المتمرد (معاوية). وعند ما حاول هذا الأخير أن يجعل الخلافة كسروية بنقلها إلى ابنه يزيد، على ما في يزيد من فسق ومجون، أعلن الحسن خروجه على يزيد، وانتهت المعركة بكرب وبلاء تاريخيين في «كربلاء». وحتى هذه الحادثة الكارثة، كان الفكر الشيعي فكراً معتدلاً لم تدخله دخائل، ولكنه تكدر بعدها واضطرب أيما اضطراب، وبخاصة مع توالي النكبات التي استهدفت كل خارج من هؤلاء على الأمويين أو العباسيين، وهكذا وجد الشعوبيون في هذا الحزب ملاذاً يتنفسون من خلاله، كما أصبح ضريح الحسين في كربلاء محجة الشيعة، وبخاصة الفرس[٣].

---

(١) ابن النديم. محمد بن إسحاق، «الفهرست» (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى). ص ٢٦٣.

(٢) العاملي: زين الدين الجبعي (الشهيد الثاني)، «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية». الجزء الثالث (منشورات جامعة النجف الدينية، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧) ص ١٨٢.

(٣) بروكلمان: كارل، «تاريخ الشعوب الإسلامية». الجزء الأول (دار العلم للملايين، الطبعة

لقد ظهرت لدى جمهور كبير من هذا الحزب والإمامية منهم خاصة أفكار نبـزت عبـر هذه اللهجـة القـاتمـة، كالقـول بالـرجعة، والمهدية، والوصية، والعصمـة، والتقية (على معنـاهـا الخاص المتقدم)، وإرث الإمامة الخ . . . اعتماداً على مبدأ إرث الإمامية والقول بالعصمة ذهب (دوزي) إلى اعتبار أن أصل الشيعة فارسي. فالعنصر العربي يحب الحرية، بعكس العنصر الفارسي الذي ألف العبودية[1]. ويشايعه في رأيه هذا الدكتور محمد ضياء الدين الريس[2].

ويرى المستشـرق أ. ملر أن آراء الشيعة هذه إذا كانت تلائم الإيرانيين، فليس معنى ذلك أنهم مصدرها، وهو يؤكد أن التشيع عربي الأصل، ثم انتقل إلى الموالي[3].

لكن فلهوزن ونيكلسون و جولدزيهر رأوا أن أصل القول بالرجعة والوصية والمهدية يجد أساسه في اليهودية والمسيحية، حيث عزوا ذلك إلى ما قـام بـه عبدالله بن سبأ من نشاط في مصر والعراق[4] وإلى هذا مال بعض المؤرخين الإسلاميين كالمقريزي[5].

غير أن الشيعة يبرؤون من عبدالله بن سبأ ألعن من أن يُذْكَر، بل إن منهم من لا يستبعد اعتباره حديث خرافة[6].

والأدنى في نظرنا إلى القبول، اعتبار الشيعة عربية الأصل، والذي ساعد على بلورة أفكارها على هذه الصورة المتقدمة، هو ما بيناه من ذلك العسف الـذي واجهته الشيعـة ـ زعـامـة وأفراداً ـ من حكام بني أمية والعباس، فزاد

الثانية، ١٩٥٣م) ترجمة د. نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي ص ١٥٤.

(١) R.A. Nicholson. A (Literary History of the Arabs). Cambridge. 1956, P. 214.

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس، «النظريات السياسية الإسلامية». ص ٥٧.

(٣) فلهوزن. «الخوارج والشيعة». ص ٢٤٢.

(٤) راجع: فلهوزن، المرجع السابق. ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧، ونيكلسون، المرجع السابق. ص ٢١٥ وآدم متز، «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» الجزء الأول. ص ١٢١، ١٢٢.

(٥) «خطط المقريزي»، الجزء الثالث. ص ٣٠٣.

(٦) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، المرجع السابق. ص ٧٨، ٧٩.

إصرارهم على التمسك بحقهم، وبخاصة في اعتبار أن الشرعية لا تتم إلا في ظل إمامة آل البيت الذين بغى عليهم قومهم، فراحوا يتأولون النصوص لصالحهم، ويؤملون عودة الحق إلى نصابه، ويدارون أوضاعهم بنظريات تخفف من هول المصاب، وتحمل للنفوس المنقبضة الواجفة بشائر فجر سعيد.

لقد كان لهذه الأفكار الناشزة التي ظهرت على سطح المعترك السياسي العسكري، أثرها في تحديد فرق الشيعة موقفها من قضية الخروج على الظلمة. ومن الحق أن نبين أن ليس ما ذكرناه من أفكار يمثل وجهة نظر الشيعة قاطبة. فالزيدية ـ وهي فرقة شيعية بارزة ـ لم تؤمن بهذه النظريات. وهكذا يحسن عرض وجهة نظر كل فرقة على حدة.

أ ـ موقف الزيدية:

تنسب هذه الفرقة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وقد تقدم معنا مذهبه في اشتراط الخروج في الإمام، فناظره أخوه محمد الباقر في ذلك، وقال له: على مذهبك لا يكون أبوك إماماً؛ لأنه لا يخرج ولا تعرض للخروج.

ولقد كان زيد وفيًّا لمبدئه هذا، وقد كان يزمع الخروج، أو هكذا نمي إلى هشام بن عبد الملك، فسأل هشام زيداً عن ذلك، فقال: أحلف لك. قال: وإذا حلفت أصدقك؟ قال: اتق الله! قال: أومثلك يازيد يأمر مثلي بتقوى الله؟ قال زيد: لا أحد فوق أن يوصى بتقوى الله، ولا دون أن يوصي بتقوى الله! قال هشام: بلغني أنك تريد الخلافة، ولا تصلح لها؛ لأنك ابن أمةٍ، قال زيد: فقد كان إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ابن أمةٍ، وإسحاق عليه السلام ابن حرَّةٍ، فأخرج الله عز وجل من صلب إسماعيل خير ولد آدم محمد ﷺ. فعندها قال له: قم. قال: إذاً لا تراني إلا حيث تكره. ولما خرج من الدار قال: ما أحبَّ أحد الحياة قطُّ إلا ذلَّ[1].

وخرج زيد بالكوفة داعياً إلى الإمامة، فقتل وصلب بالكناسة. فبايع أتباعه من بعده ابنه يحيى، فمضى إلى خراسان، وقتل بالجوزجان بعد أن أوصى إلى

---

(١) الجاحظ، «البيان والتبيين». الجزء الأول. ص ٣٢٥، ٣٢٦. وابن الأثير، «الكامل في التاريخ». الجزء الرابع. ص ٢٤١.

محمد بن عبدالله بن حسن بن الحسن السبط الملقب بـ (النفس الزكية)، فخرج بالحجاز، وتلقب بالمهدي، وجاءته عساكر المنصور فقتل. وعهد إلى أخيه إبراهيم، فقام بالبصرة ومعه عيسى بن زيد بن علي، فوجه إليهم المنصور عساكره، فهزم وقتل إبراهيم وعيسى[1].

ولقد كانت هذه السياسة التي انتهجها إمام المذهب نوراً يستضيء به الأتباع، حتى لقد ذهب الأشعري إلى أن الزيدية بأجمعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور، وإزالة الظلم، وإقامة الحق، وهي بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر[2].

ولكن الملطي يذكر أن هنالك خلافاً بينهم في استخدام السيف، وهو يقسم الزيدية إلى أربع فرق، ويحدد موقف بعضها من السيف.

الأولى: وهم الذين يُكفرُونَ الصدر الأول، وكل من خالفهم، ويرون السيف والسبي، واستهلاك الأموال، وقتل الأطفال واستحلال الفروج، وكان منهم علي بن محمد صاحب البصرة، فقد سبى العلويات والهاشميات والعربيات، وباعهن مكشفات الرؤوس، واستباح دماء المسلمين وأموالهم، وإحراق المصاحف والمساجد، متأولاً بأنهم مشركون، ومستدلا بقوله تعالى: ﴿ولا يلدُوا إلاّ فاجرَاً كفارَاً﴾. [نوح ٢٧/٧١].

والثانية: كانوا يكفِّرُونَ السلف، ويتبرؤون ويتولون، ولا يرون السيف، ولا السبي، ولا استحلال الفروج، ولا الأموال.

والثالثة: لم يكفِّروُا أحداً، ويقولون: إن الأمة اجتهدت فأخطأت في تولية أبي بكر، إذ قدمت المفضول على الفاضل. وهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، على ما فيهم من زهد.

والرابعة: وهم معتزلة بغداد، قالوا بإمامة المفضول مع وجود الفاضل، وعلي هو أفضل الناس بعد الرسول[3].

---

(١) «مقدمة ابن خلدون». ص ٢٠٠.

(٢) الأشعري، «مقالات الإسلاميين». الجزء الأول. ص ١٤١.

(٣) أبو الحسين الملطي، المرجع السابق. ص ٣٨، ٣٩.

هذا، ومن السهولة تبين العلاقة بين الزيدية والمعتزلة. وقد ذكر المرتضى في كتابه «المنية والأمل». من خلال حديثه عن طبقات المعتزلة، أن كثيراً من آل البيت كانوا من المعتزلة. ومن هؤلاء ابن الحنفية، وهو الذي أخذ عنه واصل، وكذلك محمد بن علي بن عبد الله بن عباس أبو الخلفاء، ومنهم زيد بن علي. ويذكر أن زيداً لم يكن يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المنزلتين[1].

ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن لقاء زيد بواصل بن عطاء في البصرة لم يكن لقاء خالي الوفاض من علم العقائد، وهذا حال كثير من آل البيت حينذاك[2]. وهو ـ فيما نرى ـ كلام وجيه، فلقد كان البحث في العقائد (الكلام) قطاعاً التقت فيه الشيعة والمعتزلة على وجه الخصوص، بينما أحجم أهل السنة عن الخوض في ذلك، ونادى فقهاؤهم بعقوبات زاجرة لكل من يتحدث في هذه المسائل.

ويهمنا أن نشير إلى أن الإمام زيداً يشاطر المعتزلة رأيهم في العدد الذي يكون به الخروج، فاشترط أن تكون عدتهم كعدة أهل بدر. فقد ذكر الإمام زيد في «مسنده» قوله: «إذا كان الإمام في قلة من العدد لم يجب عليه قتال أهل البغي. فإذا كان أصحابه ثلاثمائة وبضع عشرة، عدة أهل بدر، وجب عليه وعليهم القتال، ولم يعذروا بترك القتال، فإنه ليس من الأعمال شيء أفضل من جهادهم»[3].

ب ـ موقف الإمامية

على خلاف من الزيدية، تقف الإمامية بصورة مبدئية من مسألة الخروج، وسواء أكان هذا الخروج على أئمتهم أم على الأئمة الغاصبين. وهذا الموقف منسجم مع نظريتهم في النص على الإمام بما استتبعت من القول بالعصمة من

---

(١) المرتضى، «المنية والأمل». ص ١١، ٢٠.

(٢) محمد أبو زهرة، «الإمام زيد» (دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩). ص ٣٩.

(٣) زيد بن علي، «مسند الإمام زيد» (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م) ص ٣٦٠، ٣٦١.

بعـد. ومن هؤلاء فريق أنكـر على الإمام زيد توليه لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقد انشقوا عنه عندما ظهر في الكوفة، وذلك بسبب إنكاره على بعضهم الطعن على أبي بكر وعمر، فقال لهما: «رفضتموني»، فسموا الرافضة[1].

حرم الإمـامية الخـروج على أئمتهم بحـال. فقد جاء في إحدى الوثائق الفاطمية بعنوان «الهداية الآمرية في إبطال الدعوى النزارية» والتي موضوعها تبـرير أحقية الآمر (الملقب المستعلي) بالخلافة، دون أخيه نزار الذي خرج عليه: «لقد خسر من دفع مقامات أولياء الله، وجحد حق أئمة دينه، وسكن فيهم إلى مختلفات الأهواء، واتخذ ائمة ضلالٍ أنشأهم لنفسه. وهؤلاء عناهم الله تعالى بقوله: ﴿وإ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك﴾ إلى قولـه (يعتـدون) [البقـرة ٢/٦١]. وذلك أن من صد عن حدود الله وعلومهم الإلهية، وتأول على الولاية، وتحكم في الإمام، ونبذ عهد الإيمان وراء ظهره، فأشباه هؤلاء يقال لهم: اهبطوا من مرتبة الإيمان الخاصة إلى مرتبة الغواية العامة[2].

كمـا جاء في رسالة فاطمية أخرى ـ في نفس الموضوع ـ بعنوان: إيقاع صواعق الإرغام في إدحاض حجج أولئك اللئام ما يلي: «لا شك في أن كل خارج على الإمام ولو كان أخاه أو ابنه فقد حل دمه، وقد برئت الذمة منه، ولم يكن الإمام ظالماً في قتله. وكذلك الحال في نزار، فإنه الذي خرج على الإمام الحق حسداً وبغياً[3].

والحكم نفسـه يسـري على الخروج على المغتصبين للإمامة. وقد ذكر الأشعري إجماع الروافض على إبطال الخروج ولو قتلت حتى يظهر لها الإمام. وحتى يأمرها بذلك[4].

---

(١) الأشعري، المرجع السابق. الجزء الأول. ص ١٢٩.

(٢) د. جمال الدين الشيال. «مجموعة الوثائق الفاطمية». المجلد الأول (دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، ١٩٦٥م). ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٣)د. جمال الدين الشيال، المرجع السابق. ص ٢٤٥.

(٤)الأشعري. «مقالات الإسلاميين». الجزء الأول. ص ١٢٣.

وهم يردون على الزيدية مذهبهم في الخروج قائلين: إنه ليس لأحد من الأمم اعتراض على الأنبياء، لأن الأنبياء مأمورون من الحكيم جل شأنه بأمور على ما تقتضيه الحكمة، والحكيم أعلم بالمصالح. ويضربون على ذلك أمثلة توضح المراد، منها: أن الله أمر طالوت بقتال جالوت بالعدد القليل من القوم الذين لم يشربوا من النهر، وأصحاب جالوت ألوف مؤلفة. وظن الذين شربوا من النهر أنهم سينهزمون، فقال من لم يشرب: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قليلةٍ غَلبتْ فئةً كثيرةً﴾. فكانت الحكمة هنا في تصدي القليل للكثير. ولكن هذه الحكمة لم تقتض أن يأمر الله نبيه موسى وقومه بقتال فرعون، وهم يزيدون على (٧٠٠ ألف)، حتى لقد لحقهم فرعون بحشوده فأنجاهم الله، وهذا الأمر يعلمه الله رأى فيه المصلحة ولا يعترض عليه.

والأمر نفسه حدث مع رسول الله محمد ﷺ. فقد أمر في المدينة بقتال المشركين بعد وصوله بقليل، ومع ذلك فقد صالح قريشاً عام الحديبية مع وفور القوة(١).

وعليه، فإن الخروج لا يرتبط بالكثرة العددية، وإنما هو منوط بالوحي ولم ينزل الوحي به ضد الأئمة. وقد استدل هؤلاء أيضاً ببعض الأحاديث التي استدل بها أهل السنة، كقوله ﷺ في حديث أم مسلمة: «سَتَكُونُ أُمراءُ عليكُمْ فتعْرفُونَ وتُنْكِرُونَ، فَمَنْ عَرَفَ بَرِىَء، وَمَنْ أنْكرَ سَلمَ» قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال «لا ما صلُّوا».

ويقول أحد الشيعة المعاصرين تعليقاً على ذلك: ولذلك صبروا وفي العين قذىً، وفي الحلق شجىً، عملاً بهذه الأوامر المقدسة وغيرها مما عهده النبي صلى الله عليه وآله وسلم إليهم بالخصوص، حيث أمرهم بالصبر على الأذى، والغض على القذى، احتياطاً على الأمة واحتفاظاً بالشوكة(٢).

وقد كان مقتضى هذه التوجيهات الشرعية أن يمتنع هؤلاء عن ممارسة ما من شأنه أن يتناقض معها. ولكن بعض طوائف الإمامية ابتدعت طرقاً جديدة في

---

(١) الشيرازي، «الكواكب المضيئة للشيعة المرضية». الورقتان ٢٨، ٢٩.

(٢) عبدالحسين شرف الدين الموسوي. كتاب «المراجعات» (النجف. دار النعمان، الطبعة =

ملاحقة المخالفين، كالمغيرية والمنصورية.

والمغيرية هم أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي، وقد ادَّعى أن الإمام بعد محمد بن علي بن الحسين هو محمد بن عبدالله بن الحسن الخارج بالمدينة، كما ادعى الإمامة بعده، وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه.

والمنصورية هم أصحاب أبي منصور العجلي. وقد ادَّعى أن أبا جعفر (محمد بن علي بن الحسين) فوَّض إليه أمره من بعده، ثم ادعى النبوة، وكان أمّياً لا يقرأ، كما ادَّعى أنه عُرج به إلى السماء، إلى كثير من الترهات أمثال ذلك.

وهاتان الطائفتان لقِّبتا باسم (الخَنَّاقين)، فهم عندما لم يستحلوا الخروج حتى يظهر الإمام الحق، جعلوا يقتلون الناس بالخنق والحجارة والخشب[1].

وقد تمكن الشيعة الإمامية من إنشاء دويلات خاصةٍ بهم في قلب الدولة الإسلامية، كالدولة البويهية في العراق وما حوله. ثم الدولة الفاطمية في المغرب، ثم مصر والشام. وكانت علاقتهم بأهل السنة علاقة عداء وخصام دائمين، وكان السيف هو لغة الكلام بينهم. وقد بلغ الأمر بالإمامية أنهم استعانوا بالكفار على المسلمين، كما جرى لجنكيز خان ملك الترك

الكفار، فإن الرافضة أعانته على المسلمين، وأما إعانتهم لهولاكو ابن ابنه، لما جاء إلى خراسان والعراق والشام، فمعلوم لكل من له دراية بالتاريخ. وكان لابن العلقمي، وهو وزير شيعي، دور ظاهر في التواطؤ مع هولاكو، حتى مكنه من رقاب المسلمين، وكان دخوله بغداد من أسوأ الأحداث التاريخية على وجه الأرض قاطبة.

ولما انكسر المسلمون سنة غازان، أخذوا الخيل والسلاح والأسارى وباعوهم للكفار والنصارى بقبرص، وكانوا أضرَّ على المسلمين من جميع

= السادسة ١٣٨٣هـ. ١٩٦٣م). ص ٢٧٢، ٢٧٣.

(١) ابن حزم، المرجع السابق. الجزء الخامس. ص ٢٦ والشهرستاني، المرجع السابق. الجزء الثاني. ص ١٢٠ ـ ١٢٣ والأشعري، المرجع السابق. الجزء الأول. ص ٧٣، ٧٤.

الأعداء، وحمل بعض أمرائهم راية النصارى، وقالوا له: أيما خير، المسلمون أو النصارى؟ فقال: بل النصارى. فقالوا له: مع من تحشر يوم القيامة؟ فقال: مع النصارى!! وسلموا إليه بعض بلاد المسلمين[1]. ومع ذلك، فإن المسلمين رفضوا معاملتهم بالمثل إذ فتحوا بعض بلادهم.

وهؤلاء القرامطة (أتباع حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط) نهجوا نهجاً شيوعياً، فقد فرض على أتباعه (الألفة)، وهي أن يجمعوا أموالهم في موضع واحد، وأن يكونوا فيه أسوة واحدة، لا يفضل أحد منهم صاحبه وأخاه في ملك يملكه. فلما تم له ذلك أباح الفروج، وأسقط الفرائض، وأعلن أن أموال المخالفين ودماءهم حلال لهم، وأن معرفة صاحب الحق تغني عن كل شيء، وهو الإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق[2].

وقد مد القرامطة دعوتهم إلى أرجاء واسعة من الدولة العباسية، وأخافوا خلفاء بني العباس، وغزوا بغداد والشام ومصر والحجاز والبحرين.

وقد يهون ذلك مع ما كان يقوم به أقرانهم من الحشاشين الذين تميزوا بأساليب خاصة في الاغتيال، فيحسن تقديم نبذة عنهم.

الحشاشون:

تعتبر هذه الطائفة جزءاً من الإمامية الإسماعيلية، وإسماعيل هذا هو أحد أبناء جعفر الصادق، وقد توفي قبل أبيه، فأنكر قسم موته، فسموا بالإسماعيلية. ولما كان ترتيبه السابع في قائمة الأئمة أطلق عليهم لقب «السبعية».

وذهب فريق آخر إلى أن إسماعيل قد مات حقيقة، وصيروا الإمامة بعده إلى اثني عشر إماماً، فأطلق عليهم لقب «الاثني عشرية». وقد سلك

---

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية». الجزء الثالث. ص ٣٨، ٣٩.
راجع كذلك: أحمد أمين، «ظهر الإسلام». الجزء الرابع (مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثالثة، ١٩٦٤). ص ١١٩، ١٢٠.

(٢) المقريزي: أحمد بن علي، «اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا» (دار الفكر العربي، ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م). تحقيق د. جمال الدين الشيال ص ٢١١، ٢١٢.

الإسماعيلية في الدعوة لمذهبهم مسلكاً يكتنفه الغموض، فقالوا: إن لكل نص ظاهراً وباطناً، حتى إنهم جعلوا الإيمان بالعلم الباطن قرين الإيمان بالأئمة. وجعلوا العلم الظاهر من اختصاص الأنبياء فيما يوحى إليهم من التنزيل، وخصصوا العلم الباطن بالأئمة حيث خصهم الله بعلم التأويل، وبالتنزيل كانت معجزة النبي محمد ﷺ، وبالتأويل كانت معجزات الأئمة[1]. ومن أجل هذا سموا بالباطنية.

وقد رافق الدعوة لهذا المذهب الباطني القول بنظرية الأئمة المستورين، ليتلافى هؤلاء كونهم أغراضاً سهلة للخلفاء العباسيين، بعد ما ذاقوه من الهوان على أيديهم. وقد ترتب على ذلك قيام عدد من الدعاة نيابة عن الأئمة. وقد ذكر أحد فقهائهم المعتبرين، وهو القاضي النعمان بن حيوة المغربي التميمي في رسالته «المذهبة» (ص ٧٢) ما يلي:

«إن الأئمة المستورين وهم: عبدالله وأحمد والحسين. والدعاة الأربعة مؤلفو رسائل إخوان الصفاء، وهم: عبدالله بن حمدان، وعبدالله بن سعيد، وعبدالله بن ميمون، وعبدالله بن مبارك[2].

وكان أشهر هؤلاء الدعاة هو ميمون بن القداح والد عبدالله المذكور وهو الذي وضع دعامة المذهب الإسماعيلي، حتى اعتقد بعضهم أنه هو محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق نفسه. واتهمه آخرون بانه شعوبي اتخذ صناعة قداحة العيون أو تطبيقها (وهي عملية استخراج ماء من العين) وسيلة لإخفاء أغراضه الأصلية[3] واتهمه آخرون بأنه يهودي[4]. وهناك وجهات نظر أخرى ذكرها المقريزي[5].

(١) النعمان بن محمد، «تأويل الدعائم». تحقيق محمد حسن الأعظمي. ص ٦١.

(٢) «إخوان الصفاء وخلان الوفاء»، رسالة جامعة الجامعة (دار النشر للجامعيين، ١٣٧٨هـ، ١٩٥٩م) تحقيق عارف تامر. ص ١٣.

(٣) د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام». الجزء الثالث (مكتبة النهضة المصرية الطبعة السابعة، ١٩٦٥م). ص ١٩٦.

(٤) محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني، «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة». ص ١٩٧.

(٥) المقريزي. المرجع السابق. ص ٤١ ـ ٧٣. راجع كذلك «الفهرست» لابن النديم. ص ٢٧٨.

وقد قدر لأبناء ميمون وأحفاده أن ينشئوا دولة لهم في المغرب سميت بالدولة العُبيْدِيَّةِ، وقد مدَّت نفوذها إلى مصر حيث سُمِّيتِ الدولة الفاطمية، وكأنهم بهذه التسمية ينفون التهمة عن أنفسهم باليهودية أو الشعوبية... الخ، فهم يمُتُّون إلى نسل فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها.

وقد بقي حال الفاطميين في مصر على قدر من الاستقرار حتى وفاة الخليفة المستنصر. فقد حدث خلاف في تحديد الإمام من أولاده بين نزار، وهو الابن الأكبر، وبين أبي القاسم أحمد الآمر. ويضغط من الوزير الأفضل شاهنشاه فاز أبو القاسم أحمد بالإمامة، وسمي «المستعلي» وكان هذا العمل يشكل انقلاباً سياسياً على نظام وراثة الإمامة قام به هذا الوزير المتنفذ. وكان في الوقت نفسه نذير شؤم على الفاطميين وغيرهم، حيث قام النزارية ينافحون عن حق نزار في الحكم، وثار نزار وتمرد، ولكنه ما لبث أن أُلْقِيَ القبض عليه، وقُتِلَ في السجن.

وبينما الأحداث تجري على أرض مصر على الصورة المتقدمة، كان أحد دعاة الفاطميين في بلاد فارس - وهو ابن عطاش - قد أرسل إلى مصر أحد الأعضاء البارزين في الدعوة، وهو الحسن الصباح[1]، فوافاها عام (٤٧١هـ، ١٠٧٨م). ولدى حدوث الخلاف بين الأخوين، انضم هذا الوافد الجديد إلى نزار في دعواه. ونظراً لضعف أنصار نزار، فقد آل الأمر إلى مقتله وسجن الحسن. ولكنه ما لبث أن فرَّ من سجنه، وأخذ يدعو إلى عقيدته في أحقية نزار في الحكم، وأعلن أنه لا بد أن يعود نزار إلى الأرض من جديد. وقال عنه إنه الإمام الصادق، وليس لغيرهم إمام.[2].

وحتى يُؤمِّنَ لنفسه قاعدةً للانطلاق، فإنه قام بالسيطرة على عدد من القلاع

---

(١) اختلف في نسبه، فهو يزعم أنه الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن الحسين بن الصباح الحميري، وأنه من نسل ملوك حمير القدماء. وكان أهل طوس يقولون: إن أجداده كانوا يفلحون الأرض في ديارهم. ويلقبه ابن الأثير بالرازي فقط، أي المنسوب إلى ري.
راجع: دائرة المعارف الإسلامية. المجلد السابع (ترجمة أحمد الشنتناوي وآخرين). ص ٣٩٦.

(٢) الشهرستاني: «الملل والنحل». الجزء الثاني. ص ١٥٢.
وكامل زهيري، «مذاهب غريبة» (كتب للجميع، العدد ١٢٩، يونيو ١٨٥٨). ص ٥٣.

الحصينة في بلاد الفارس والعراق، وكان أهم هذه القلاع وأولها قلعة الموت (عش العقاب)، وقد استولى عليها عام ٤٨٣هـ (١٠٩٠ ـ ١٠٩١م). ومنها أخذ يدير عملياته الإرهابية، حتى سمي أتباعه بالقتلة وتحت هذا العنوانAssassin ترجم الأوربيون للحشاشين في موسوعاتهم المشهورة[1] وكان ينبغي أن يترجم لهم باسمهم العربي الذي اشتهروا به وهو «الحشاشون» أو «الحشيشيون»، فلم ينفردوا بالقتل دون غيرهم، وإن كان لهم فيه باع طويل وفن خاص، وقد سبق لنا التعريف بالمغيرية والمنصورية (الخناقين) من الشيعة، حيث عرفوا بالقتل والخنق.

وتعود تسميتهم بالحشاشين إلى مادة الحشيش التي كان زعيمهم ـ وهو الحسن بن الصباح ـ يخدرهم بها، فتتراءى لهم الجنة الموعودة، فيتهالك أتباعه لتنفيذ أوامره في اغتيال من يشاء من مخالفيه، ومن هنا أطلق عليهم لقب «الفداوية».

وكان الحسن يختار لهذه العمليات أنواعاً خاصة من الناس، وبخاصة من الشباب الأحداث، وكان لا يدعو إلا غبياً لا يفرق بين شماله ويمينه، ويبين لهؤلاء ما حل بأهل البيت من الظلم والعدوان، ويقول لهم: إذا كانت الأزارقة من الخوارج قد سمحوا بنفوسهم في القتال مع بني أمية، فما سبب تخلفكم في نصرة إمامكم؟.

وكان لهؤلاء كيد خاص للسلجوقيين السنيين، فكانوا يكرهونهم وكانت بواكير أعمالهم أنهم قتلوا مؤذنا رفض الدخول في تنظيمهم السري، فخافوا أن يشي بهم، فاغتاله أحدهم وكان يعمل نجاراً. فاهتم لذلك نظام الملك، الوزير السلجوقي، فاقتص من القاتل. وقد دبروا خطة لاغتياله، فأرسلوا إليه صبياً صغيراً من الديلم في صورة مستميح أو مستغيث، فضربه بسكين كانت معه، فقضى عليه وهرب. فعثر بطنب خيمة، فأدركوه فقتلوه[2] وكان ذلك عام ٤٨٥هـ

---

(١) راجع

(Encyclopedia Britannica). Vol. 2. 1960. p. 621.

(Encyclopedia Americana). Vol. 2. p. 412.

(٢) ابن الجوزي: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ـ المجلد =

(١٠٩٢م).

ويذكر بعض المؤرخين أن الحسن الصباح كان صديقاً لنظام الملك، ولهم صديق ثالث هو عمر الخيام. وكانوا قد تعاهدوا فيما بينهم أنه إذا ما حظي أحدهم بمركز متقدم، كان عليه أن يسعف البقية. وبوصول نظام الملك إلى الوزارة، جاءه الحسن من أجل المساعدة، ولكن الحسن راح يدبر مكيدة لإقصاء نظام الملك عن مركزه، فطرده نظام الملك إلى مصر. ولكن مؤرخين آخرين يرون أن هذه القصة محض خرافة، ولا أصل لها[١]. وقد بعث الملك السلجوقي رسولاً إلى الحسن الصباح يتهدده لعملياته الإجرامية، ويدعوه إلى الطاعة. فقال الحسن للرسول: الجواب ما ترى. ثم استدعى بعض أتباعه، وقال لهم: أريد أن أنفذكم إلى مولاكم في حاجة، فمن ينهض لها؟ فاستعد كل واحد منهم لذلك. وظن رسول السلطان أنها رسالة يحملهم إياها. فأومأ الحسن إلى شاب منهم، وقال له: اقتل نفسك، فجذب سكينة وضرب بها نفسه فخر ميتا. وقال لآخر: ارم نفسك من القلعة، فألقى نفسه فتمزق، ثم التفت إلى رسول السلطان، فقال: أخبره أن عنده من هؤلاء عشرين ألفاً، هذا حد طاعتهم لي. وهذا هو الجواب. فعاد الرسول إلى السلطان، وأخبره بما حدث، فعجب من ذلك، وترك كلامهم[٢].

وقد بثُّوا الرعب في قلوب الأهالي، حتى صار الرجل إذا دنا وقت العصر ولم يعد إلى منزله، يئس أهله منه. وكانوا يستخدمون النساء والعجزة لاستدراج ضحاياهم إلى حيث يساقون إلى الموت.

وفي ٢٣ رمضان عام ٥١٥هـ (٥ ديسمبر عام ١١٢١م) قتل الفدائيون الحشاشون الوزير الفاطمي الفضل بن بدر الجمالي[٣].

= التاسع (مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٥٩هـ). ص ٦٦، ٦٧
وشهاب الدين المقدسي: أبو محمد عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم «الروضتين في أخبار الدولتين». الجزء الأول (بيروت: دار الجبل). ص ٢٥.

(١) «دائرة المعارف الإسلامية»، المجلد السابع. ص ٣٩٧.

(٢) ابن الجوزي، المرجع السابق نفس الجزء ص ١٢٠، ١٢١.

(٣) «دائرة المعارف الإسلامية»، المجلد الثاني. ص ١٩٠.

وعندما مدُّوا نفوذهم إلى سوريا، بنوا عدة قلاع فيها، وكان زعيمهم فيها هو رشيد الدين سنان (توفي عام ١١٩٢م) وكانوا لا يتورعون عن الاستعانة بالمسيحيين ضد المسلمين. وفي الوقت نفسه شُنوا حرباً إرهابية ضد الترك والصليبيين على حد سواء. وقد حاولوا اغتيال السلطان صلاح الدين الأيوبي في ١١ ذي القعدة ٥٧١هـ (٢٢مايو ١١٧٦م)، ولكنه نجا من القتل بفضل الزرد الذي كان يحيط بقلنسوته. وعندما أراد أن يثأر منهم بحصاره لمصايف، وهي مركزهم، عدل عن ذلك لتعب جيوشه. وربما كان ذلك اتقاءً منه لملاحقة الحشاشين[1].

وكانوا يعمدون أحياناً إلى ترويع هدفهم دون قتله، حتى يلقوا الرعب في نفسه، ويحطموا أعصابه وأعصاب غيره، كما فعلوا مع سنقر، فقد أرسلوا إليه أحد الفدائيين، فقام بغرز خنجر إلى جوار سريره، وترك رسالة له يذكر فيها: كان يمكن لهذا الخنجر أن يغمد في صدرك بدلاً من خشب السرير.

ولكن الحشاشين لم يعمروا طويلاً، فقد كانوا هدفاً للهجوم التتري، فاحتل هولاكو قلاعهم واحدة إثر أخرى دونما كبير عناء. وسقطت قلعة الموت عام ١٢٥٦م، واستسلم زعيمهم ركن الدين خورشاه، فشنق بعد ذلك.

أما في سوريا، فقد تعرضوا لضربة عنيفة على يد المماليك، وعبثاً راحوا يتزلفون إلى الظاهر بيبرس، فهاجمهم واحتل قلاعهم، وسقط آخر كهف لهم عام١٢٧٣م. وخمدت حركة الحشاشين بعد ذلك. وما زال لها أتباع قليلون في سوريا وبلاد فارس وآسيا الصغرى. وأكبر تجمع لهم في الهند وباكستان حيث يعرفون باسم (الخوجات)، وهم يدينون بالولاء للآغاخان.

ويقول فرنو: ولا تزال روح هؤلاء الإرهابيين موجودة في أيامنا في الجمعية الفارسية المسماة «فدائيان إسلام»[2].

---

(١) ابن الأثير، المرجع السابق. الجزء التاسع. ص ١٣٩، وشهاب الدين المقدسي، «الروضتين». الجزء الأول. ص ٢٥٨.

(٢) ف. و. فرنو، «يقظة العالم الإسلامي». الجزء الأول (بيروت: دار الحكمة). ترجمة بهيج شعبان. تعليق العلامة الشيخ سليمان ظاهر. ص ٩٤، ٩٥.

ولكن ما لمسناه من هذه الجمعية التي أسسها (نواب صفوي)، هو جهادها ضد الخونة والمستعمرين. وقد استعدوا للمشاركة في حرب ١٩٤٨م بفلسطين، ولكنهم عادوا لتوقيع الهدنة. ووقفوا إلى جانب تأميم مصافي البترول في (عبادان) ضد النفوذ البريطاني. وعندما نقضت اتفاقيات التأمين أصروا على موقفهم وعنادهم، وقاموا يتحدون السلطة، فقتل نواب صفوي مع جماعة من إخوانه في ٥ جمادى الثانية ١٣٧٠هـ الموافق ١٨ كانون ثان ١٩٥٦م[1].

٤ ـ مذهب المرجئة:

يطلق لفظ الإرجاء ويراد به أحد معنيين:

أولهما: التأخير، أي تأخير العمل عن النية والعقد القلبي. ومن هذا الباب عد بعضهم أبا حنيفة مرجئاً. وليس على هذا مطعن، فهذا هو مفهوم قوله تعالى: ﴿إنَّ الَّذين آمنُوا وعمِلُوا الصَّالِحاتِ كانَتْ لهُمْ جنّاتِ الفردَوْسِ نُزُلاً﴾. [الكهف ١٨/١٠٧]. وأبو حنيفة قد نظر إلى المعنى اللغوي للإيمان، من حيث نظر غيره إلى المعنى العرفي.

وقيل: الإرجاء هو تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة. فيكون الإرجاء بهذا المعنى مقابلاً لمعنى التشيع.

وثانيهما: إعطاء الرجاء. فهم لا يجزمون بأن صاحب الكبيرة من أهل الجنة، أو من أهل النار، خلافاً للوعيدية ـ وهم جمهور المعتزلة ـ الذين قطعوا بأنه مُخَلَّدٌ في النار. فأطلق الإرجاء في مقابل الوعيدية بهذا المعنى[2].

ولقد كنّا بيَّنا أساس نشأة هذه الفرقة، وقلنا: إن المرجئة الأوائل من الصحابة ـ وقد كانوا في الغزو إبّان مقتل عثمان ـ لم يشاؤوا أن يقضوا في حق المتخاصمين غيابياً دُنْيا وأخرى. فقد تركوا حكم المتقاتلين لله سبحانه يقضي

---

(١) فتحي يكن، «الإسلام فكرة وحركة وانقلاب». ص ٥٥، ٥٦.

(٢) الشهرستاني، «الملل والنحل»، الجزء الثاني. ص ٥٨، ٥٩. والأشعري «مقالات الإسلاميين». الجزء الأول، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ والهندي: عمر بن إسحاق بن أحمد أبو حفص سراج الدين الهندي الغزنوي الحنفي. «شرح العقيدة الطحاوية» (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٣٩١هـ). ص ٣٧٩.

بينهم بالحق، وهو أعلم بما جرى بينهم.

وليس إيثارهم للاعتزال في حينها بالذي يحدد موقفهم على هذه الشاكلة، لدى ظهور الحق مع أحد الطرفين المتنازعين مستقبلاً، فلاعتزالهم الأول ما يبرره نظراً لعدم شهودهم تسلسل الأحداث والوقائع التي أدت إلى الفتنة. وهكذا فنحن لسنا مع الدكتور عبدالحليم محمود في قوله: «إن المرجىء لا يريد أن يتورط في حزب، ولا يريد أن يبذل مجهوداً في تأييد أو معارضة. إنه لا يريد أن يمتشق السيف مؤيداً أو مناهضاً، إنه يحب السلامة، وهو منصرف عن كل ما يتطلب منه مجهوداً، سواء أكان هذا المجهود علمياً نظرياً، أم كان عملياً حربياً[1].

وقد كنا حدَّدنا من سابق موقفنا من القائلين بأن المرجئة حزب أموي، أو حزب مشايع للأمويين، أو أنه يخدم أغراضهم على الأقل في التزام المسالمة، وبيَّنا عدم صحة هذه الدعوى.

ولسنا كذلك مع القائلين بأن المرجئة تحولوا عن ولائهم (لليمين)، وساعدهم على هذا التحول نشاط (اليسار) ونفوذه (أي الخوارج والشيعة)، فداروا مع الفلك حيث دار، وتطورت عقائد المرجئة تبعاً لذلك، وحصل تثوير لموقفهم السياسي من بعد، فقاموا بمناهضة الأمويين بتوجيه من الموالي الذين اعتنقوا المذهب كما يرى الدكتور محمود إسماعيل[2].

ويتراءى لي صحة ما رآه الدكتور عبدالحليم محمود من إخراج المرجئة من عداد الفرق الإسلامية باسمها هذا، وإنما هي طائفة من الناس أعلنت عن موقفها من الفتنة، فلم تكفر أحداً، والتزمت الحياد حينذاك، ثم انداحت هذه الطائفة من الناس ضمن الفرق الأخرى لدى نشوب الأحداث السياسية اللاحقة في عهد علي رضي الله عنه، وما تلا ذلك من مشكلات. وهذا يفسِّرُ لنا تصنيف المرجئة إلى أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة، خلافاً لما ذهب إليه الدكتور عبدالحليم محمود من إنكار هذا التصنيف.

---

(١) د. عبدالحليم محمود، «التفكير الفلسفي في الإسلام» الجزء الأول. ص ١٠٧.

(٢) د. محمود إسماعيل، «الحركات السرية في الإسلام». ص ٣٦ ـ ٣٩.

وبـالـوقـوف على هذه التصنيفـات، يمكننـا اعتبار مرجئة الجبرية موالية للأمـويين، ويلحق بهـا المرجئة الخالصة. وقد أشرنا فيما سبق إلى استفادة الأمـويين من الجبـرية. أما مرجئة القدرية ومرجئة الخوارج، فقد أعلنت عن موقفها ضمن فرقتي المعتزلة والخوارج في كل ما ذهبوا إليه، وعلى الأخص في حكم مرتكب الكبيرة في اليوم الآخر.

وهذا الاختلاف يحتمه هذه النسبة المشتركة بين الإرجاء من جانب والاعتزال من جانب آخر.

ومن المرجئة الذين كان لهم شأن في الخروج، سعيد بن جبير الذي ثار على الحجاج مع ابن الأشعث في دير الجماجم. وقد ألقي القبضُ على ابن جبير، فضُرِبَتْ عنقه بعد محاكمة سجلت أعظم مواقف التحدي من سعيد للحجاج.

والحارث بن سُرَيْج الذي خرج على هشام بن عبدالملك في خراسان.

وممَّن ناصروا الخارجين: أبو حنيفة النعمان. فقد كان يفتي سراً بوجوب نصـرة زيد بن علي، وحمـل المال إليه، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمى بالإمام والخليفة. وقالت له امرأة ذات مرة: أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد ابني عبدالله بن الحسن حتى قُتِلَ. فقال: ليتني مكان ابنك[1].

وطلق بن حبيب، فقد سجنه الحجاج، وكان من رؤوس المرجئة[2].

وعامر الشعبي الذي كان يعمل كاتباً لعبد الله بن مطيع، وكان عبدالله على قريش يوم الحرَّة، ففر ثم سار مع ابن الزبير بمكة، فقاتل وهو يقول:

أنـا الَّـذي فَررْتُ يومَ الـحَـرَّة فالـيومَ أجْـزي كرَّةً بفـرَّة
وهـل يَفَـرُّ الـشَّـيخُ إلا مرَّة

فلم يزل يقاتل حتى قتل ابن الزبير، فخرج هو، فمات من جراحته بمكة[3].

(١) الزمخشري، «تفسير الكشاف». الجزء الأول. ص ١٣٧.
(٢) ابن قتيبة. «المعارف». ص ٤٦٨.
(٣) ابن قتيبة، المرجع السابق. ص ٣٩٥.

وبالإجمال، فقد جعل الأشعري وجوب الخروج بالسيف مذهب كثير من المرجئة، كما عند المعتزلة[1]:

وأعتقد أن إيراد المصنفين للمرجئة الخالصة ضمن أنواع المرجئة المتقدمة، ليس بالذي يشير إلى وجود فرقة مستقلة لها شأنها في عالم السياسة، كما للفرق الأخرى.

وهكذا، فإننا نلخص الفرق بين وجهة نظرنا ووجهات النظر الأخرى فيما يلي: -

١ - ينكر الدكتور عبدالحليم محمود كون المرجئة فرقة، بل هي نزعة للمسالمة. وقد وافقناه في أنها لم تكن فرقة في الأساس، ثم تحولت إلى فرقة انخرطت في الفرق الأخرى.

٢ - يرى الدكتور أحمد أمين أن المرجئة كانوا مسالمين للأمويين، وقد بيَّنا أن هذا لا ينطلي إلا على بعض أنواعهم، كالمرجئة الجبرية مثلاً.

٣ - ويرى الدكتور محمود إسماعيل أن المرجئة كانوا موالين للأمويين أولاً، ثم حصل عندهم انقلاب في العقيدة والموقف السياسي بتأثير من الشيعة والخوارج. ونحن نرى أن هذا الحكم ينقصه الدقة من عدة وجوه: -

أولها: وصف الأمويين باليمين، والشيعة والخوارج باليسار لما بيناه.

وثانيها: نحن لا نعتقد بأن المرجئة كانوا قد شكَّلُوا فرقة متميزة ابتداءً، وإنما هو موقف إزاء مشكلة طارئة، لم يحاول معه إنشاء كيان خاص بهم كالخوارج.

وثالثها: لم يكن هنالك تثوير أو انقلاب طرأ على عقيدتهم، فهم لم يتميزوا بعقيدة خاصة إزاء الظلمة والفاسقين. كل ما في الأمر أنهم أشكل عليهم أمر فتوقفوا، ولكنهم حين تتضح معالم الظلم وتتحدد خطوطه، فلا بد أنهم سيحددون موقفهم بشكل أو بآخر.

٥ - مذهب أهل السنة والجماعة:

لا نستطيع في الحقيقة اعتبار أهل السنة فرقة أو حزباً بالمعنى

(١) الأشعري، المرجع السابق. الجزء الثاني. ص ١٢٥.

الاصطلاحي. ذلك أن هؤلاء هم الفئة التي بقيت على النهج الأصيل، من حيث تفرقت بالآخرين السبلُ يسرة ويمنة، من خوارج وشيعة، ولم يكن أهل السنة - في كثير مما قدموه - غير صدى يعكس آراء الآخرين، أو ردود فعل معاكسة لمذاهب خصوصهم، دون أن يستقلوا ابتداء بالتنظير. خصومهم يفرضون المشكلة، ويحددون مادة البحث، فلا يسع هؤلاء إلا إبراز هويتهم من خلال بيان وجهة النظر الشرعية في كل ذلك.

وإذا التزمنا حرفية التسمية أدركنا أن أساس هذا المذهب هم «أهل الحديث» الذين تشبثوا بالسنة كما تدل الإضافة في الاسم. وكان قد غلبَ على هؤلاء وصفهم بالإرجاء. وإننا لنجد أقوال مؤرخي الفرق الإسلامية دالة صراحةً أو تلميحاً على ما نقول.

فمن الأقوال الصريحة في ذلك: ما ذكره الشهرستاني لدى استعراضه عديداً من أسماء فقهاء المرجئة، مثل: حماد بن أبي سليمان، وأبي حنيفة وصاحبيه، وقديد بن جعفر، ومقاتل بن سليمان، وسعيد بن جبير وغيرهم. فقد قال: «وهؤلاء كلهم أئمة الحديث، لم يُكفِّرُوا أصحاب الكبائر بالكبيرة»[1] ونظراً لهذه الرابطة، فقد عد الشهرستاني أبا حنيفة من مرجئة السنة.

وقد ذكر القلهاتي الإباضي أسماء الفرق الضالة بالنسبة لمذهبه، كالمعتزلة وبقية الخوارج، وعدَّ منها من «تسمى بالجماعة والسنة من المرجئة»[2].

ونلمس الشيء نفسه لدى الرازي، فقد بحث مذهب أهل السنة وهو بصدد حديثه عن المرجئة وفضائلها[3].

ومن التلميح ما ذكره ابن بطة في كتاب «الإبانة»، قال: سئل عبدالله بن المبارك: على كم افترقت هذه الأمة؟ فقال: الأصل أربع فرق هم: الشيعة والحرورية والقدرية والمرجئة[4].

---

(١) الشهرستاني، «الملل والنحل». الجزء الثاني. ص ٦٨.

(٢) القلهاتي: محمد بن سعيد الإباضي، كتاب «الكشف والبيان» (مخطوط - بالمكتبة الظاهرية بدمشق). ص ٤١٨.

(٣) الرازي، «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين». ص ٧١.

(٤) ابن بطة، كتاب «الإبانة» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق). الجزء السابع. الورقة ١٢١.

وهكذا مضى النوبختي في تعداده الفرق الأساسية، حيث اقتصر على ذكر الشيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج[1].

وينبغي أن ننبه إلى أن احتكار أهل السنة لهذه التسمية يعْتورُهُ الخطأ، فما كان غيرهم من الفرق بمعرض عن السنة، ولكن للآخرين تأويلات وتكييفات للنصوص تتسق ومذاهبهم. ويكفي للتدليل على ذلك أن قطاعاً كبيراً من الفقهاء كانوا من أنصار زيد بن علي وشيعته، وهو إمام فرقة الزيدية.

ومن وجه آخر، فإن أهل السنة يطلق عليهم وصف متمم للتسمية، حيث يعرفون بأهل السنة والجماعة[2]. وهذا الوصف الثاني يعزه أمران: ـ
أولهما: السنة إياها بما ورد فيها من أحاديث تُرغِّبُ في الجماعة، كقوله ﷺ: يَدُ الله عَلى الجَماعَةِ، اتَّبِعُوا السَّوادَ الأَعْظَمَ، فإنَّهُ من شَذَّ شَذَّ في النَّارِ[3] حيث اعتبر تطرف الخوارج والشيعة من بعد شذوذاً نَفَّرَ الشارِعِ منه.

وثانيهما: الوقائع التاريخية، فقد انتصر قسم كبير منهم للصلح الذي تم بين الحسن ومعاوية، حتى لقد سمِّي ذلك العام «عام الجماعة» وكان هذا دأب كثير منهم في الحروب الأهلية اللاحقة، حيث كانوا يؤثرون الجماعة على الفُرْقَة والاقتتال، وبخاصة ذلك القطاع الشعبي الذي كان يرزح تحت كابوس تلك الفتن المتلاحقة، والتي لم يكن يظلُّها وازع ديني من بعض المتحاربين. ولقد كان هذا الموقف منهم باعثاً للعباسيين إلى تبني اتجاههم وتشجيعه أمام أصحاب المعارضة من خوارج وشيعة وزنادقة ومعتزلة (قبل أن يصلوا إلى السلطة). وبمجيء المتوكل إلى الحكم، وسقوط المعتزلة وانشقاق الأشعري

---

(1) النوبختي، «فرق الشيعة». ص ٣٩.
(2) يحارب الخوارج تسمية (أهل السنة والجماعة) بهذا الاسم. وقد أسماهم القلهاتي الإباضي بأهل الفرقة وأهل الفتن؛ لأنهم يجمعون ـ فيما يرى ـ بين قوم وقد قتل بعضهم بعضاً، وسفك بعضهم دماء بعض، وبين القاتل والمقتول، والظالم والمظلوم. انظر «الكشف والبيان». ص ٢٨٠ وليس هذا الوصف عجيباً من قوم كفَّروا غيرهم، وليس كثيراً أن يسميَهم القلهاتي إذن (أهل الفرقة وأهل الفتن).
(3) رواه الترمذي وحسنه. ورواه الطبراني بلفظ: «يَدُ الله مَعَ الجَماعَة، والشَّيْطانُ مَعَ مَنْ فارقَ الجَماعَة يركُض» راجع العجلوني، المرجع السابق. الجزء الثاني ص ٣٩١.

عنهم، قُدِّر لأهل السنة والجماعة أن يظهروا في شكل فرقة[1] وأصبح الأشعري عميدهم بعد تهيبٍ منهم له، مخافة أن يكون هذا المعتزلي المنشق مازال على ولائه لفكره القديم. وشاع هذا الاسم من بعد. ونستطيع القول إنهم أضافوا بدخول الأشعري فيهم خطَّاً جديداً إلى خطهم الفقهي السابق، وهو الخط الفلسفي. وقد أكمل الماتريدي والطحاوي وابن تيمية هذا الخط من بعد.

والآن، وبعد هذه النبذة، نعرض لبيان اجتهادات فقهاء هذا المذهب في مسألة الخروج. ولعل من الحق أن نبين أن إطلاق تعبير «المذهب» إنما يتمثل بعلمائه، ولعلماء أهل السنة في مسألتنا اختلاف عريض[2].

ونود أن نشير ـ قبل الإفاضة في الاختلاف ـ إلى نقطتين تعتبران موطن اتفاق بين المجتهدين، هما:

١ ـ أجمع علماؤنا على أن الكافر تجب إزالته أخذاً بقوله تعالى: ﴿ولنْ يجْعَل الله للكْافِرينَ على المُؤْمِنينَ سَبيلاً﴾. [النساء ٤١ / ٤]. وقوله ﷺ: إلاّ أنْ ترَوْا كفُراً بَواحاً عنْدَكُمْ منَ الله فيهِ بُرْهَانٌ.

٢ ـ كما اتفقوا على الاعتراف بإمامة المتغلب، وزوال إمامة الأول، وإن كان ذلك من باب الضرورة. وهذا ما لم ينازع فيه أكثر الفقهاء محافظة ودعوة إلى الصبر كأحمد بن حنبل. فقد سئل عن الإمام يخرج عليه من يطلب الملك فيفتتن الناس، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم: مع من تكون الجمعة؟ قال: مع من غلب[3].

وبعد، فإننا نجد لعلمائنا من أهل السنة رأيين عريضين في مشروعية الخروج، وكل رأي منهما ذو حدين، أعني أن كل رأي منهما يحمل معالم موقفين متقاربين. هذان الرأيان هما:

---

(١) د. فاروق عمر، «العباسيون الأوائل». الجزء الثاني. (دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٣م). ص ٧٥ ـ ٧٧، ٩١ ـ ٩٤.

(٢) ظافر القاسمي، المرجع السابق. الجزء الأول. ص ٢٩٥.

(٣) أبو يعلى. «الأحكام السلطانية». ص ٦ «والمسامرة بشرح المسايرة». ص ٣٢٧، ٣٢٨. «وشرح المقاصد» الجزء الثاني. ص ٢٨٣. «ومآثر الإنافة» الجزء الأول. ص ٧١ والسكاكي. «كتاب أهل السنة والجماعة» (مخطوط). الورقة ٣٠.

أ ـ مذهب الصبر.
ب ـ مذهب السيف.
أ ـ مذهب الصبر:

بهذا أخذت طائفة من الفقهاء: كالإمام أحمد والحسن البصري وهو مروي عن حذيفة. وقد روي عن الإمام أحمد أنه قال: التغيير باليد ليس بالسيف والسلاح[1] وكان الحسن البصري يقول: والله لو أن الناس إذا ابتلوا من قبل سلطانهم صبروا ما لبثوا أن يرفع الله عز وجل ذلك عنهم، وذلك أنهم يفزعون إلى السيف فيوكلون إليه. ووالله ما جاؤوا بيوم خير قط. ثم تلا ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾[2]. [الأعراف ٧/١٣٧]. وقال بعضهم لحذيفة: ألا تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟ فأجاب: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحسن، ولكن ليس من السنة أن ترفع على إمامك سلاحاً[3].

ومن القائلين به كذلك الإمام الغزالي؛ فلم يجز الغزالي استخدام العنف بحق الأئمة في مجال الاحتساب، واقتصر على التعريف والنصح[4] وذكر الطرطوشي أنه: ليس للرعية أن تعترض على الأئمة في تدبيرها، وإن سولت لها أنفسها، بل عليها الانقياد، وعلى الأئمة الاجتهاد[5].

وقد ادعى بعض أنصار هذا المذهب أن الإجماع قد قام على تحريم الخروج، وإن كان الأئمة فسقةً ظالمين[6] وفي الحقيقة إنه لا مبرر لهذا الادعاء غير مجرد الحماس والاندفاع لهذا المذهب، دون إعمال الروية في تمحيص الآراء.

وحمل آخرون الإجماع المتقدم على ذلك الإجماع الذي كان بعد انقضاء

---

(١) ابن رجب الحنبلي. «جامع العلوم والحكم». ص ٢٨٢.
(٢) الآجري، الإمام أبو بكر محمد بن الحسن. «الشريعة» (مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م). تحقيق محمد حامد الفقي. ص ٣٨.
(٣) الهيثمي. «مجمع الزوائد». المجلد الخامس. ص ٢٢٤.
(٤) الغزالي. «إحياء علوم الدين». الجزء الثاني. ص ٤٠٦، ٤٠٧.
(٥) الطرطوشي، أبو بكر محمد الوليد بن محمد الفهري. «سراج الملوك». ص ١٠٠.
(٦) القاري، «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح». الجزء الرابع. ص ١١٩.

زمن الصحابة واستقرار الأمور[1] وهذه أيضاً دعوى بلا دليل.

كما عزا آخرون القول بالمنع من الخروج إلى جمهور الفقهاء من أهل السنة، كالنووي والأبي والسنوسي في شروحهم على «صحيح مسلم».

أدلتهم:

ويستدل هؤلاء على مذهبهم بالسنة، وما أُثِرَ عن الصحابة والتابعين.

أ ـ أما من السنة:

فقد تعددت الأحاديث في هذا المقام: فمن أحاديث تنهى عن استخدام السلاح، إلى أحاديث تأمر بالصبر ولو ظلموا، إلى أحاديث تحض على التزام الجماعة، وأخرى تنهى عن الخوض في الفتنة، وأحاديث تُصَوِّرُ أن ظلم الحاكم من ظلم العباد، فليلوموا أنفسهم قبل أن يلوموه، وليقلعوا عن الشر قبل أن يعزلوه.

١ ـ ومن الأحاديث الناهية عن حمل السلاح ضد المسلمين:

* قوله ﷺ: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاحَ فَلَيْسَ مِنَّا»[2].
* وقوله: سِباب المُسْلمُ فُسوقٌ وقِتَالُهُ كُفْرٌ[3].
* وقوله: لا تَرْجِعُوا بعدِي كُفَّاراً يَضْرِب بَعْضُكُم رِقابَ بعْضٍ[4].

ففي هذه الأحاديث الشريفة زَجْرٌ وتعنيف بالغ لمن حمل السلاح على المسلمين، والإمام الفاسق لا يخرج بفسقه عن الإسلام.

---

(١) ابن حجر الهيتمي. «تحفة المحتاج بشرح المنهاج». الجزء التاسع ص ٦٦.

(٢) رواه الشيخان، وأحمد، والنسائي، وابن ماجة عن ابن عمر. (راجع «الجامع الصغير». الجزء الثاني. ص ١٧٠).

(٣) متفق عليه عن ابن مسعود. وكذا رواه أحمد والترمذي والنسائي. ورواه ابن ماجة عنه، وعن أبي هريرة، وعن سعد بن أبي وقاص. والطبراني عن ابن مسعود بزيادة «وحُرْمَةُ مالِهِ كَحُرْمَةُ دَمِهِ».
انظر «كشف الخفاء» للعجلوني. الجزء الأول. ص ٤٤٧.

(٤) رواه الشيخان وأحمد والنسائي وابن ماجة عن جرير. ورواه البخاري وأحمد وأبو داود والنسائي عن ابن عمر. ورواه البخاري والنسائي عن أبي بكر. رواه البخاري والترمذي عن ابن عباس. حديث صحيح. انظر «الجامع الصغير». الجزء الثاني ص ٢٠٠.

ونحن ـ بصدد مناقشتنا لهذا الاستدلال ـ نسوق الملحوظتين التاليتين:
وأولاهما: أن العلماء قد اختلفوا في معنى الكفر الوارد هنا على أقوال[1]:
أ ـ إن ذلك كفرٌ في حق المستحل بغير حق.
ب ـ إنه يؤدي إلى الكفر، ويفضي إليه.
جـ ـ إنه فعل كفعل الكفار.
د ـ إن المراد به حقيقة الكفر. وهو ما رجحه النووي واختاره القاضي عياض.
هـ ـ إن المراد بالكفار المتكفرون بالسلاح. ومعنى تكفر بالسلاح: لبسه قال الأزهري في تهذيب اللغة: يقال للابس السلاح كافر.
و ـ إن الكفر معنى الستر. أي لا ترجعوا بعدي ساترين للحق.
ز ـ وذكر الخطابي: لا تُكفِّروا بعضكم بعضاً، فتستحلوا قتال بعضكم بعضاً.

والذي أراه رجحان المعنى الأول، فقد ذكر القسطلاني أن فقهاءنا مجمعون على أن الخوارج من جملة المؤمنين، وأن الإيمان لا يزيله إلا الشرك بالله ورسله. وقد ورد في بعض الروايات: «لا تَرْجِعُوا بعْدي ضُلَّالًا يضْرِبُ بعْضُكُم رِقَابَ بَعْضٍ». وقد أورد ابن بطة هذه الأحاديث ضمن باب بعنوان ذكر الذنوب التي تصير بصاحبها إلى كفرٍ غير خارجٍ به عن الملة»[2].

والثانية: إن الشراح قد تأولوا هذه الأحاديث، وحملوها على البغاة. فقد ذكر القسطلاني أن «الوعيد المذكور في الحديث لا يتناول من قاتل البغاة من أهل الحق، فيحمل على البغاة ومن بدأ بالقتال ظالماً[3]. وقال النووي: وأما كون القاتل والمقتول من أهل النار، فمحمول على من لا تأويل له، ويكون قتالهم عصبية ونحوها. . وعلى هذا يتأول كل ما جاء من نظائره[4].

وسنبين أن البغاة قد يكونون الأئمة أنفسهم، وفقاً للتعريف الذي سنختاره

---

(١) انظر: «صحيح مسلم بشرح النووي». الجزء الثاني. ص ٥٥. والقسطلاني «إرشاد الساري». الجزء العاشر ص ١٧٨. والصنعاني، «سبل السلام» الجزء الثالث. ص ٢٦٢.
(٢) ابن بطة: أبو عبدالله عبيد الله بن محمد، كتاب «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقة المذمومة». الجزء السادس (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق). الأوراق ٥٣ ـ ٥٧.
(٣) القسطلاني، «إرشاد الساري». الجزء العاشر ص ١٧٦.
(٤) «صحيح مسلم بشرح النووي». الجزء الثامن عشر. ص ١١.

في الحديث عن تعريف «البغاة». وبالتالي، فلا يستدل بهذه الأحاديث على المراد.

٢ ـ ومن الأحاديث الآمرة بالصبر حتى على الجور:

* قوله ﷺ: «إنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدي أثَرةً وأُمُوراً تُنْكِرونَها» قالوا: فما تأمرنا يارسول الله؟ قال: أَدُّوا إليْهِمْ حقهُمْ، وسَلُوا الله حقَّكُمْ»[١].

* وقوله: «إنَّكُمْ ستَلْقَوْنَ بَعْدي أثَرَة، فاصْبِرُوا حتّى تلْقوْني على الحَوْضِ»[٢].

* ومـا رواه مسلم بسنده عن حذيفة بن اليمان قال: قلت يارسول الله إنا كنا بشـرٍّ، فجـاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخَير شرٌّ؟ قال: نعم. قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: نعم قلت: فهل وراء ذلك الخير شر؟ قال: نعم. قلت: كيف؟ قال: «يكُونُ بعْدي أئِمَّةٌ لا يهتدُون بهدَايَ ولا يسْتنُّونَ بسُنَّتِي، وسيقـومُ فِيهِمْ رجـالٌ قُلوُبهُمْ قُلُوبُ الشَّيـاطِين في جثمان إنس قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تَسمْعُ وتُطيعُ للأمير، وإن ضُرِب ظهْرُك، وأُخِذَ مالكُ، فاسمْعَ وأطِعْ[٣].

هذا إلى أحـاديث تنهى عن الخـروج إلّا لتـرك الصلاة، والكفر البواح تقدمت معنا في حديثنا عن عزل الإمام بسبب الكفر.

فالحديثان الأولان يعالجان قضية سوء استغلال النفوذ، ويأمران بالصبر. والثالث يطرح مسألة الطاعة لدى إساءة استعمال السلطة.

ويجـاب عن ذلـك بأن هنالك أحاديث أخرى تهيب بالدفاع عن النفس والمال. كقوله ﷺ: «منْ قُتِلَ دُونَ مالِه، فهُو شَهيدٌ، ومنْ قُتِلَ دُونَ دمه، فهُو شهيدٌ، ومنْ قُتِلَ دُونَ دينِه، فهُو شَهيدٌ، ومنْ قُتِلَ دُونَ أهْلهِ فهُو شَهِيدٌ[٤]. وقوله:

---

(١) رواه البخاري. الجزء التاسع. ص ٥٩.

(٢) رواه مسلم. الجزء الثالث. ص ١٤٧٤. ورواه البخاري في «صحيحه». (الجزء العاشر ص ٦٠) بلفظ «إنَّكُم سَترونَ بَعدي أثَرَة...».

(٣) رواه مسلم. الجزء الثالث. كتاب الإمارة. ص ١٤٧٦.

(٤) رواه أحمد في «مسنده»، وابن حبان عن سعيد بن زيد. حديث حسن.

«مَنْ قُتِلَ دُونَ مظْلمتِهِ فهُو شهيدٌ»[1] ولم يعتبر بعض الفقهاء من واجه الحكام في هذه الحالة بغاة، مما يدل على جواز الخروج في هذه الحالة[2].

٣ ـ ومن الأحاديث الدالة على التزام الجماعة:

* ما رواه الشيخان في صحيحهما، قلا: حدثنا الوليد بن مسلم، حدثنا ابن جابر، حدثني يسر بن عبيدالله الحضرمي، أنه سمع أبا إدريس الخولاني يقول: سمعت حذيفة بن اليمان يقول: كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشرمخافة أن يدركني، فقلت: يارسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير شرٌّ قال: «نعمٌ، وفيه دخَنٌ». قلت: وما دخنُه؟ قال: قوْمٌ يسْتنُّونَ بغيْر سُنَّتي، ويهْدُونَ بغيْر هدْيِي. تَعْرفُ منْهُمْ وتُنْكِرُ. فقلت: هل بعد ذلك الخير من الشر؟ قال: نعم «دُعاةٌ على أبوابِ جهنَّمَ، منْ أجابَهُمْ إليْها قَذَفُوهُ فيها. قلت يارسول الله فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تَلْزَمُ جَماعَةَ المُسْلِمِينَ وإمامهُم. فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعْتزل تِلْكَ الفرقَ كلَّهَا، ولوْ أنْ تَعَضَّ عَلى أصْل شَجَرةٍ حتَّى يدرِكَكَ الموْتُ، وأنْتَ على ذلِك[3].

* وروى الشيخان كذلك: حدثنا حماد بن زيد، عن الجعد أبي عثمان، عن أبي رجاء العطاردي، قال: سمعت ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، قال: «منْ رَأى منْ أمِيرِهِ شَيْئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ، فإنَّهُ منْ فَارَقَ الجَماعَة شِبْراً فماتَ، فمِيتَتُهُ جاهِلِيَّةٌ»[4].

* وروى مسلم، قال: وحدثني زهير بن حرب، حدثنا عبدالرحمن بن مهدي، حدثنا مهدي بن ميمون، عن غيلان بن جرير، عن زياد بن رباح، عن

---

(١) رواه النسائي، والضياء عن سويد بن مقرن. حديث صحيح.

(٢) شيخ زادة. «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر». الجزء الأول ص ٣٣١. «وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير»، الجزء الرابع. ص ٢٧٢.
وابن حزم، «المحلى». الجزء الحادي عشر. ص ٩٧ ـ ٩٩.

(٣) «صحيح البخاري». الجزء التاسع. كتاب الفتن. ص ٦٥. «وصحيح مسلم». الجزء الثالث، كتاب الإمارة. ص ١٤٧٥.

(٤) ولفظ البخاري: «فَليصبرْ عَليهِ، فإنَّهُ مَنْ فارق الجَماعَةَ شِبراً فَماتَ إلاّ ماتَ مِيتةً جاهِليَّةً».
راجع البخاري جـ ٩ ص ٥٩. «وصحيح مسلم». جـ ٣ ص ١٤٧٧.

أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ خَـرَجَ مِنْ الطَّاعَةِ، وفَارَقَ الجَمَاعَةَ، ثُمَّ ماتَ، ماتَ ميتَةً جاهِلِيَّةً. ومنْ قُتِلَ تَحْتَ رايَةٍ عُمِّيَةٍ يغَضْبُ للْعَصَبَةِ، ويقُاتِلُ لِلعَـصَبَـةِ، فَليَسْ منْ أمَّـتي. ومنْ خَـرَجَ منْ أمَّتي على أُمَّتي يضْـربُ برَّهَـا وفاجِـرَهَا، لا يتَحاشَى مِنْ مُؤْمِنِها، ولا يَفِي بذِي عهْدِها، فَليْسَ مِنِّي»[1].

قالـوا: فهـذه الأحـاديث الصحيحة بيِّنةٌ جلية في أمرها بلزوم الجماعة، والنهي عن كل ما من شأنه أن يخلخلها ويفت في عضدها. وليس شيء أدعى إلى التمـزق من استخـدام السـلاح في صفوف الأمة. وقد أنذرت الأحاديث الشريفة بأن من يقاتل على السلطة فيقتل، فهو والجاهليين سواء.

ونحن بصدد مناقشتنا لهذه الأدلة، سنعرض لبيان نقطتين:

الأولى: ماذا يقصد بالميتة الجاهلية؟ هل يموت الخارج على السلطان كافراً؟

للعلماء في بيان المقصود من الميتة الجاهلية أقوال أبرزها:

أ ـ أن يكون حاله في الموت كموت أهل الجاهلية على ضلال، وليس له إمام مطـاع، لأنهم كانوا لا يعرفون ذلك.

ب ـ وقد يقصد به التشبيه المجرد، فيموت مثل موت الجاهلي، وإن لم يكن جاهلياً. ويؤيد هذا ما أخرجه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان، وصححه من حديث الحـرث بن الأشعـري من حديث طويل، ومنـه: «منْ فارَقَ الجَمَاعَةَ شبْـراً، فَكَأنَّما خَلعَ رِبْقَةَ الإِسْلامِ منْ عُنُقِه».

جـ ـ أو أن ذلك ورد مورد الزجر والتنفير. وإلاّ فإنَّ ظاهر العبارة غير مقصود[2] وهكذا، فإنه لا يموت كافراً على كافة التفسيرات، وإنما لتأكيد الزجر عن احترام حرمة الجماعة وصولاً إلى السلطة ولو على أشلاء العباد.

الثـانيـة: ماذا يقصـد بالجماعة؟ هل هي الجماعة التي تنضوي تحت كنف الحاكم ولو ظالماً؟ كان اختلاف العلماء هذه المرة أشد في تحديد المراد من هذه الجماعة:

---

(١) «صحيح مسلم». الجزء الثالث. ص ١٤٧٧.

راجع مزيداً من هذه الأحاديث في: الأجري: الإمام أبي بكر محمد بن الحسين، «الشريعة» (مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩هـ) تحقيق محمد حامد الفقي ص ٧ ـ ١٤.

(٢) الشوكاني، «نيل الأوطار». الجزء السابع. ص ١٨١، ١٨٢.

أ ـ فمن قائل بأنها السواد الأعظم. وممن قال بهذا: أبو مسعود الأنصاري، وابن مسعود. ويروي ابن سيرين عن أبي مسعود أنه وصى من سأله لما قتل عثمان: عليك بالجماعة، فإن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلالة. ويدخل في السواد الأعظم مجتهدو وعلماء الأمة ومن تبعهم. أما أهل البدع، فلا يدخلون في السواد بحال.

ب ـ وخص آخرون الجماعة بالصحابة رضوان الله عليهم. فهم الذين قاموا بالدين، وقوّموا عماده، وثبتوا أوتاده. وقد قال ﷺ: «خيْرُ النَّاسِ قَرْني، ثُمَّ الَّذينَ يلُونَهُم»[1] ويعزى هذا القول إلى عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه.

ج ـ إنها جماعة أئمة العلماء والمجتهدين، فهم حجة الله على الخلق، والناس تبع لهم في أمور الدين. وهم المعنيون بقولهﷺ: «إن الله لن يجمع أمتي على ضلالة». وممن قال بهذا عبدالله بن المبارك، وإسحاق بن راهويه، وجماعة من السلف. وهو رأي الأصوليين.

د ـ وقال فريق: إن الجماعة هي جماعة أهل الإسلام ما كانوا مجتمعين على أمر، فإذا كان منهم مخالف، فليسوا مجتمعين. قال الشافعي: الجماعة التي لا تكون فيها غفلة عن معنى كتاب الله ولا سنة ولا قياس، وإنما تكون الغفلة في الفرقة.

هـ ـ وذهب الطبري إلى أن الجماعة هي جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير. فأمر عليه الصلاة والسلام بلزومه، فمن نكث بيعته خرج من الجماعة. ودليلُ ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لصهيب حين طُعِنَ: صلِّ بالناس ثلاثاً، وليدخل علي عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبدالرحمن، وليدخل ابن عمر في جانب البيت، وليس له من الأمر شيء. فقم يا صهيب على رؤوسهم بالسيف، فإن بايعَ خمسة ونكص واحدٌ، فاجلد رأسه بالسيف. وإن بايع أربعة، ونكص رجلان فاجلد رؤوسهم حتى يستوثقوا على رجل.

قال الطبري: فالجماعة التي أُمِرْنا بالتزامها، بحيث يسمى المنفرد عنها مفارقاً لها، هي نظير الجماعة التي أوجب عمر الخلافة لمن اجتمعت عليه،

---

(١) متفق عليه عن ابن مسعود مرفوعاً. ورواه أحمد والترمذي بزيادة.

وأمر صهيباً بضرب رأس المنفرد عنهم بالسيف(١).

و ـ وورد عن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ ما يشعر بالتزام الجماعة حتى وإن كانت البغاة المتغلبين. فقد دخل عليه عبدالله بـن عمر حين حصاره، فقال: ياأمير المؤمنين، مع من تأمـرني أن أكون إن غلب هؤلاء القوم عليك؟ قال: عليك بلزوم الجماعة. قلت: فإن كانت الجماعة هي التي تغلب عليك؟ قال: بلزوم الجماعة حيث كانت(٢).

ونقول: إذا كان لفظ الجماعة مثاراً للجدل والتأويل فيما مضى، فإنه في أيامنا هذه أكثر مدعاة للخلاف، حيث صارت كل دولة و إمارة من دول المسلمين تحمل كلمة الجماعة على نفسها، وإن هدمت السنة، وأقامت البدعة، وعطلت الحدود، وأباحت الفجور(٣).

وحيال هذا الـوضـع، فإننا نميل إلى تفسير الجماعة المعنية بأهل العلم والاجتهـاد، بحيث يكـون السواد الأعـظم هو جمهـور الفقهاء والمجتهدين والعلماء، دون أن نعبأ بالكثرة العددية من العامة والدهماء. ونحن نقدر أن دور العامة إنما يكمن أساساً في أخذ دور الظهير للعلماء لدى مقاومتهم للفسقة من الأئمة، سواء اتخذ هذا الصراع طريقاً سلمياً أم عسكرياً، إذ لا بد لنجاح الثورة من قوة النصير، ووفور القدرة.

يقـول الشـاطبي: «العلمـاء هم السـواد الأعظم، وإن قُلوا، والعوام هم المفارقون للجماعة إن خالفوا، فإن وافقوا فهو الواجب عليهم. ويقول: غلط من ظن أن الجماعة هي جماعة الناس، وإن لم يكن فيهم عالم، وهو وهم العوام لا فهم العلماء»(٤).

وقال أبو شامة: «حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة، فالمراد به لزوم الحق

---

(١) الشـاطبي، «الاعتصـام». الجزء الثاني. ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥. والقسـطلاني، «إرشـاد الساري». الجزء العاشر ص ١٨٤. والمباركفوري، «تحفة الأحوذي». الجزء السادس. ص ٣٨٤، ٣٨٥. وابن حجر، «فتح الباري». الجزء الساس عشر. ص ١٤٦.

(٢) ابن قتيبة الدينوري، «الإمامـة والسياسة». الجزء الأول. ص ٣٩.

(٣) محمد رشيد رضا، «تفسير المنار». الجزء السادس. ص ٣٦٧.

(٤) الشاطبي، «الاعتصام». الجزء الثاني. ص ٢٦٦، ٢٦٧.

واتبـاعه، وإن كان المتمسك به قليلاً، والمخالف كثيراً». وقال البيهقي «إذا فسدت الجماعة فعليك بما كانوا عليه من قبل، وإن كنـت وحدك. فإنك أنت الجماعة حينئذ»(١).

وورد في «الجـامـع الكبير» عن علي رضي الله عنـه أنه سُئِلَ عن السنة والبـدعـة، والجماعة والفرقة، فقال: السنة والله سنة محمد ﷺ، والبدعة ما فارقها. والجماعة والله مجامعة أهل الحق وإن قلوا. والفرقة مجامعة أهل الباطل وإن كثروا. رواه العسكري(٢).

ولعل مما يُدَعِّمُ هذه الأقوال ما ورد في القرآن والسنة. ومن ذلك:
قوله تعالى: ﴿وإنْ تُطِعْ أكْثَـرَ مَنْ في الأرْضِ يُضِلُّوكَ عنْ سَبيل الله﴾. [الأنعام ٦/١١٦].

وقوله ﷺ ـ فيما يرويه ابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعاً: «افْتَـرَقَـتِ اليَهُودُ عَلى إحْدَى أو اثْنَتَيْنِ وسَبْعِينَ فـرقَةً والنَّصَارى كذلِكَ، وتَفْتَـرِقُ أمَّتي عَلى ثَلاثٍ وسَبْعِينَ فِـرْقَةً كُلُّهُمْ في النَّارِ إلا واحِدَةً. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال «مَا أنَـا عليْهِ وأصْحَـابِي»... وقد ورد الحديث بروايات مختلفة في معظم كتب السنة. وهو يبين أن الكثرة الكاثرة من هذه الفرق في النار.

ولعل من المناسب أن نعيد إلى الأذهان أن أهل السنة والجماعة قد لقَّبُوا العـام الـذي تنـازل فيه الحسن ـ رضي الله عنـه ـ عن الخلافة لمعاوية بعام الجمـاعـة. وقـد ازدهـوا بهـذا العمـل كثيراً مستنـدين إلى ما قاله النبي ﷺ للحسين بن علي رضي الله عنهما: «ابْني هٰذا سيِّدٌ، ولعَلَّ الله أنْ يُصْلحَ بهِ بيْنَ فِئَتَيْن عظِيمَتَيْنِ». حتى لقد جعل البخاري هذا الحديث مفتاح باب في صحيحه»(٣).

---

(١) المناوي: محمد المدعو بعبد الرؤوف المنوي، «فيض القدير شرح الجامع الصغير». الجزء الرابع (بيروت دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧٢م). ـ ص ٩٩.
(٢) البـرزنجي، محمد بن رسول الموسوي، «النوافض للروافض» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق، رقم ٤٧٧٧ عام). الورقة ٧٥.
(٣) «صحيح البخاري». الجزء الثالث. ص ٢٣٠.

ولم ير المعتزلة في هذا العمل إلا تخاذلاً لا مسوغ له. وقد هاجم الجاحظ تسمية هذا العام بعام الجماعة، فقال: «وما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الخلافة مُلْكَاً كِسْروِيًّا، والخلافة غَضْبَاً قيصرياً، ولم يعد ذلك أجمع الضلال والفسق[1].

وبمثل ذلك هاجم الخوارج سياسة الوفاق بين علي ومعاوية، حيث التقيا على مسألة التحكيم المشهورة. ووصفوا جموع الأمة بالانحراف. فها هو القلهاتي الإباضي يقول:

«الحق الذي دعا إليه، وذكره رسول الله ﷺ من حق الجماعة وحق أئمتها، ولزوم طاعتها وجماعتها وما مضت عليه، هي الجماعة الأولى، ومن دعا إليها وتمسك بعصمتها، واتبع أثرها وهداها ومنارها ومنهاجها ومعالمها وحدودها، ورد أُلفة الناس وجماعتهم ودعوتهم إليها. والسواد الأعظم هي المنفردة والشاذة والقاصية، وإنْ كثُرُوا. فهم تاركو الجماعة، ومانعو حق الله وحدوده.

السواد الأعظم هم الذين ذكروا اسم الله، واتَّبَعُوا من ضيع حدود الله.

والسواد الأعظم هم الذين فارقوا الجماعة التي يقولُ ﷺ: «سَتَفْتَرِقُ أمتَّى علَى ثَلاثٍ وسَبْعينَ فِرْقَةً كُلُّها هالِكَةٌ، إلا فِرْقَةٌ واحدَةٌ في الجنَّةِ، وسايرُها في النَّارِ باتباعهم دعوة من ضيع حدود الله وحقوقه».

والسواد الأعظم هم الذين خرجوا من الجماعة التي يقول رسول الله ﷺ: «مَنْ خَرَجَ منْ الطَّاعَةِ قَيْدَ شِبْرٍ، فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الإِسْلامِ مِنْ عُنُقِهِ حَتَّى يُرَاجِعَ»[2]...

وطبيعي أننا لسنا مع الخوارج في هجومهم على المسلمين من أتباع علي ومعاوية، ووصفهم بأنهم السواد الأعظم الذين خرجوا من الجماعة. والعكس هو الصحيح. ولكننا رغبنا أن نوضح وجهات النظر المختلفة من مفهوم الجماعة.

---

(١) الجاحظ، «رسائل الجاحظ». الجزء الثاني (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م). تحقيق عبدالسلام هارون. ص ١٠، ١١.

(٢) القلهاتي: «الكشف والبيان». ص ٣٥٠، ٣٥١.

٤ ـ ومن الأحاديث التي تنهى عن الخوض في الفتن، وتوجه إلى الاعتزال لدى شبوبها:

* حديث حذيفة بن اليمان المتقدم. وقد ورد في آخره: «فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: «تَلْزَمُ جَمَاعَةَ المُسْلِمِينَ وإمَامَهُم» فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعْتَزِلْ تِلْكَ الفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أنْ تَعَضَّ عَلى أَصْلِ شَجَرةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ المَوْتُ وأَنْتَ عَلى ذٰلِكَ».

* ما رواه الشيخـان في حديث عن أبي هريرة، قال: قال رسـول الله ﷺ: «ستَكُـونُ فِتَنٌ القَـاعِـدُ فيهـا خَيْرٌ مِنَ القَائِم، والقَائِمُ فيها خَيْرٌ مِنَ الماشِي، والمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعي، مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ، فَمَنْ وجَدَ فيها مَلْجَأً أو مُعاذاً، فَلْيَعُذْ بِهِ»[1].

* وروى مسلم، قال: حدثني أبو كامل الجحدري، فضيل بن الحسين، حدثنا حمـاد بن زيد، حدثنا عثمان الشحام، قال: انطلقتُ أنا وفرقد السبخي إلى مسلم بن أبي بكرة وهو في أرضه، فدخلنا عليه، فقلنا: هل سمعت أباك يحدث في الفتن حديثاً؟ قال: نعم، سمعت أبا بكرة يحدث، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنها سَتَكُونُ فِتَنٌ. ألا ثُمَّ تَكُونُ فِتْنَةٌ القَاعدُ فِيها خَيْـرٌ مِنَ المَاشِي فِيها، والمَاشي فِيها خيـرٌ من السَّاعي إليهَا. ألا فإذا نَزَلَتْ أوْ وَقَعَتْ، فَمَنْ كانَ لهُ إبلٌ فلْيلحقْ بإبلِه، ومنْ كانَتْ لهُ غَنَمٌ فَليلحْقَ بغَنمِه، ومنْ كانَتْ لهُ أرْضٌ فلْيلحَقْ بأرْضِهِ». قال: فقال رجل: يا رسول الله أرأيت من لم يكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال: «يَعْمَدُ إلى سَيْفِهِ فَيَدُق عَلى حَدِّهِ بِحَجَرٍ ثُمَّ لينج إنِ اسْتَطَاع النَّجاءَ. اللّٰهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟ اللّٰهُمَّ هلْ بَلَّغْتُ؟ اللهُمَّ هلْ بلغْتُ؟. قال: فقال رجل: يارسول الله أرأيت إن أكْرِهْتُ حتى ينطلق بي إلى أحد الصفين، أو إحدى الفئتين فضربني رجـل بسيفه، أو يجيء سهم فيقتلني؟ قال: «يبوء بإثْمِهِ وإثْمِكَ، ويكونُ منْ أصْحَابِ النَّارِ»[2].

والفتن التي هي موطن الحـديث هنـا هي القتـال الـذي يقـع بين أهـل

---

(١) «صحيح البخـاري». الجزء التاسع. ص ٦٦. «وصحيح مسلم». الجزء الرابع كتاب الفتن. ص ٢٢١٢.

(٢) «صحيح مسلم». الجزء الرابع: كتاب الفتن. ص ٢٢١٢، ٢٢١٣.

الإسلام. وقد تأتي لمعانٍ مختلفة، منها: الضلال والإثم والكفر والفضيحة والعذاب وإذابة الذهب والفضة، والإضلال والجنون والمحنة، والمال والأولاد، واختلاف الناس في الآراء(١).

وحتى يصح وصف الوضع بأنه فتنة، يفترض أن تصل الأمور إلى حد تعمى فيه الأمور على ذوي اللب، وتضطرب الحقيقة، ويكثر القيل والقال، وتتعدد الأحزاب ذوات الاهواء. إلى هذا أشار الرسول ﷺ في جوابه لعبدالله بن مسعود حين سأله: ومتى ذلك؟ قال: «ذٰلِكَ أيَّامُ الهَرْجِ». قلت: ومتى أيام الهرج؟ قال: «حِينَ لا يَأْمَنُ الرَّجُلُ جَلِيسَهُ»(٢). كما وصفها بقوله: «إنَّ الفِتْنَةَ إذا أقْبَلَتْ شبهت، وإذا أدْبَرَتْ أسْفَرَتْ. إنَّ الفِتْنَةَ تَلْقَحُ بالنَّجْوَى، وتَنْتِجُ بالشَّكْوى. فلا تُثِيرُوها إذا حَمِيَتْ، ولا تعْرِضُوا لها إذا عَرِضَتْ»(٣). ويصورها امرؤ القيس أجمل تصوير في قوله:

الحربُ أولُّ ما تكون فَتِيَّةً	تسعى بزينتها لِكُلِّ جهولِ
حتى إذا اشتعلت وشبَّ ضرامُها	وَلَّتْ عجوزاً غيرَ ذاتِ حليلِ
شمطاءُ يُنْكرُ لونُها وتغيَّرت	مكروهَةً للشَّمِ والتَّقْبيلِ

وقد أشكل الأمر - فيما مضى - على سعد بن أبي وقاص وطائفة من الصحابة في حادثة مقتل عثمان، وما تلاها من حروب أهلية في عهد الإمام علي. فقد قيل لسعد: ألا تقاتل، فإنك من أهل الشورى، وأنت أحق بهذا الأمر من غيرك؟ فقال، لا أقاتل حتى تأتوني بسيف له عينان ولسان وشفتان، يعرف المؤمن من الكافر، فقد جاهدت وأنا أعرف الجهاد(٤).

وروى شقيق بن سلمة، قال: كنت جالساً مع أبي مسعود، وأبي موسى، وعمار رضي الله تعالى عنهم فقال أبو مسعود: ما من أصحابك أحد إلا لو شئت لقلت فيه غيرك. وما رأيت منك شيئاً منذ صحبت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أعيب عندي من استسراعك في هذا الأمر. قال عمار: يا أبا مسعود، وما رأيت منك ولا من صاحبك هذا شيئاً منذ صحبتما النبي صلى الله تعالى عليه

(١) الفيروزأبادي، «القاموس المحيط». الجزء الرابع. مادة (فتن). ص ٢٥٤.
(٢) رواه أحمد في «مسنده»، الجزء السادس. ص ١٤١.
(٣) الاصبهاني، «حلية الأولياء». الجزء السادس. ص ١٠١.
(٤) الأصبهاني، «حلية الأولياء». الجزء الأول. ص ٩٤.

وسلم أعيب عندي من إبطائكما في هذا الأمر(1).

وبلغ تنطع بعضهم حداً غير مقبول، حتى لقد وصل الأمر ببعضهم إلى أن يصف نفسه بالجنون حتى لا يشترك في القتال عن الخليفة المظلوم. يروي ابن طاوس عن أبيه، قال: لما وقعت فتنة عثمان، قال لأهله: قيدوني، فإني مجنون. فلما قتل عثمان، قال: خلوا عني القيد. الحمد لله الذي عافاني من الجنون، وأنجاني من فتنة عثمان(2).

وجاء رجل إلى ابن عمر، فقال: ياأبا عبدالرحمن، ألا تصنع ما ذكر الله في كتابه: ﴿وإِنْ طائِفَتان مِنَ المُؤْمنينَ اقْتَتَلُوا...﴾ الآية فما يمنعك أن لا تقاتل كما ذكر الله في كتابه؟ فقال: ياابن أخي، أعير بهذه الآية ولا أقاتل، أحب إليّ من أن أعير بالآية التي يقول الله عز وجل: ﴿ ومَنَ يقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعمِّداً...﴾ إلى آخر الاية(3). [النساء ٤/٩٣].

وبموقف ابن عمر وصحبه استدل أصحاب مذهب الصبر. ولكن لا حجة في موقف ابن عمر هذا، فقد كان ممن وقفوا يدافعون عن عثمان ويحرسون داره. فكيف بدا له الحق مع عثمان، وغاب عنه مع علي؟ ويبدو أن ابن عمر آسفه موقفه هذا في أخريات أيامه. فقد روى حبيب بن ثابت، قال: بلغني عن ابن عمر - في مرضه الذي مات فيه قال: - ما أجدني آسى على شيء من أمر الدنيا إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية(4).

ويتأول السرخسي موقف ابن عمر بأنه لم يكن له طاقة على القتال، وهو فرض على من يطيقه. والإمام فيه عليّ رضى الله عنه، فقد قام بالقتال، وأخبر أنه مامور بذلك بقوله رضي الله عنه: «أمرت بقتال المارقين والناكثين

---

(1) العيني، «عمدة القاري». الجزء الحادي عشر. ص ٣٥٩، ٣٦٠: (رواه البخاري) الجزء التاسع. ص ٧٠.

(2) ابن بطة، كتاب «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية». الجزء الرابع. الورقة ٢١.

(3) «تفسير ابن كثير». الجزء الثاني. ص ٣٠٨ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتنَةٌ﴾.

(4) ابن سعد، «الطبقات الكبرى». الجزء الرابع. ص ١٨٧ وأخرجه الحاكم والبيهقي وصححه عن ابن عمر.

والقاسطين[1]. وإذا تبين لنا أن علياً هو الإمام الحق، امتنع بالتالي وصف الوضع بأنه وضع فتنة. فقد حكى أبو طالب المكي أن علياً رضي الله عنه قال لابنه محمد بن الحنفية ـ وقد قدمه أمامه يوم الجمل ـ أقدم، أقدم، أقدم!! ومحمد يتأخر، وهو يكرهه بقائم الرمح. فالتفت إليه، وقال: هذه والله الفتنة المظلمة العمياء. فوكزه علي بالرمح، وقال له: تقدم، لا أمَّ لك أتكون فِتْنَةٌ أبوكَ قائِدُها وسائِقُها[2]؟.

هذا، ومن الجائز أن يكون قعودهم عن نصرة الإمام علي، إنما كان كقعود كثير من الناس اليوم عن الغزو، وليس أنهم لا يرون الغزو. ولكن لما رأوا جماعة قد قامت به استجازوا القعود عند قيام غيرهم به، هذا إذا علمنا أن عدد من خرج بهم لقتال أهل الشام بلغ ستين ألفا[3].

وأنى كان من أمر، فقد اختلف السلف في أحاديث الفتنة على مذاهب مختلفة منها: ـ

أ ـ ذهب بعضهم إلى عدم الدخول في فتنة المسلمين. وبهذا أخذ ابن عمر، وعمران بن حصين، وسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، وأبي بكرة من الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة في عهد علي رضي الله عنه. وقد اختلف هؤلاء في الدفاع عن النفس إذا وقع ما يستدعي ذلك، أما ابن عمر وعمران بن حصين، فقد أخذا بذلك. وخالف أبو بكرة، فلم يجز المدافعة عن النفس؛ لأن الطالب متأول، وقال: لو دخلوا عليّ ما بهشت بقصبة، أي دافعت، فكيف أقاتلهم؟.

كما اختلف هؤلاء في مكان الاعتزال، فذهب طائفة إلى التزام البيوت، وقالت أخرى بضرورة التحول عن بلد الفتنة.

ب ـ وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الإسلام: يجب نصر المحق في الفتن، والقيام معه بمقاتلة الباغين، نزولا على قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾. وهـذا هو الصحيح. وتُحْمَلُ أحاديث النهي على ما إذا لـم يظهر له

(1) السرخسي: أبو بكر محمد بن أبي سهل، «المبسوط». الجزء العاشر (مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٤هـ). ص ١٢٤.
(2) الشبلنجي، «نور الأبصار». ص ١١٥.
(3) أبو الحسين الخياط، كتاب «الانتصار». ص ٧٥. والفاسي، المرجع السابق. ص ٤٩.

المحق من المبطل، أو على طائفتين مبطلتين لا تأويل لواحدة منهما. ومن هنا قال الطبري: والصواب أن يُقَالَ إن الفتنة أصلها الابتلاء، وإنكار المنكر واجب على كل من قَدِرَ عليه. فمن أعان المحق أصاب، ومن أعان المخطىء أخطأ. وإن أشكل الأمر، فهي الحالة التي ورد النهي عن القتال فيها. وقال كذلك: لو كان الواجب في كل اختلاف يكون بين الفريقين الهرب منه ولزم المنازل، لما أقيمَ حدٌّ، ولا أبْطل باطل، ولوجد أهل النفاق والفجور سبيلاً إلى استحلال كل ما حرم الله عليهم من أموال المسلمين وسبي نسائهم، وسفك دمائهم بأن يتحزبوا عليهم ويكف المسلمون أيديهم عنهم[1]. وهو ما حكاه النووي وصححه.

ويعلق الأستاذ محمد الصادق عرجون على قول الطبري، فيقول: وأبو جعفر رحمه الله ـ لسعة أفقه في فهم الإسلام، وتفقهه في دين الله يرمي في كلامه عن قوس الحقيقة الإسلامية العظمى، القائمة على دعائم العدل والنضال في سبيل الحق أينما كان، وكيفما كان. وهو بذلك يدفع في صدر السلبيين الذين يرون حرمات الله تُنْتَهَكُ، ثم لا يرفعون رؤوسهم دفاعاً عن تلك الحرمات[2].

ج ـ وذهب الأوزاعي إلى أن كل قتال وقع بين طائفتين من المسلمين حيث لا إمام للجماعة، فهو ممنوع، وهو مروي عن أبي حنيفة[3]. وعلى هذا يتأول أحاديث الفتنة. وهو ما صرح به الماتريدي في «تفسيره» حيث قرن ذلك بعدم

---

(١) الشوكاني، «فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير» الجزء الخامس (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع). ص ٦٣ «وصحيح مسلم بشرح النووي». الجزء الثامن عشر. ص ١٠.

(٢) محمد الصادق عرجون، «الموسوعة في سماحة الإسلام» ـ المجلد الأول (مؤسسة سجل العرب، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م). ص ٣٢٥.

(٣) المرغيناني: أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني، «الهداية شرح بداية المبتدي». الجزء الثاني (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة). ص ١٧٠ والكاساني، «بدائع الصنائع» الجزء السابع. ص ١٤٠. وكمال الدين بن الهمام، «شرح فتح القدير». الجزء الخامس مصطفى البابي الحلبي وأخويه بمصر ص ٣٣٦.

وجود إمام يستحق الإمامة لجمعية أو عصبية[1].

د ـ وذهب آخرون إلى أن الأحاديث وردت في حق ناس مخصوصين، وأن النهي مخصوص بمن خوطب بذلك. يروي الطبري أنه لما اعتزل أبو موسى، والي الكوفة، الأحداث الدائرة، ورفض الوقوف إلى جانب علي، جاءه الحسن بن علي يعاتبه على موقفه، فاحتج عليه أبو موسى بالحديث: «إنَّها سَتَكُونُ فِتْنَةٌ القَاعِدُ فِيها خَيْرٌ مِنَ القَائِم . . . » فغضب عمار وقام، فقال: يا أيها الناس، إنما قال له خاصة: «أنتَ فِيهَا قَاعَداً خَيْرٌ مِنْكَ قائِماً»[2].

ومما يدعم قول عمار بأن الحديث خاصٌّ ببعض الناس، أو بحال دون حال، ما رواه البخاري في «صحيحه»، قال: حدثنا إبراهيم بن موسى، أخبرنا عبدالوهاب، حدثنا خالد، عن عكرمة، أن ابن عباس قال له ولعلي بن عبدالله: ائتيا أبا سعيد، فاسمعا من حديثه. فأتيناه وهو وأخوه في حائط لهما يسقيانه، فلما رآنا جاء واحتبى وجلس، فقال: كنا ننقل لَبنَ المسجد لَبنَةً لبنَةً، وكان عمار ينقل لَبنَتَيْن لَبنَتَيْن. فمر به النبي ﷺ ومسح على رأسه، وقال: وَيْحَ عمَّارٍ تَقْتُلُهُ الفِئَةُ البَاغِيَةُ. عمارٌ يدْعُوهُم إلى الله، ويَدْعُونَهُ إلى النَّارِ[3].

وأعتقد أن هذا الحديث الذي لا ينكره منكر هو أقوى دلالة على الموضوع من الأدلة الأخرى. إنه يدعوهم إلى الله ويدعونه إلى النار. وفي تلك المعارك المجيدة ضد أهل البغي قُتلَ رضي الله عنه. فلم يبق إلا أن تحمل الأحاديث الأخرى على معنى مختلف. والقول بالخصوصية ـ كما ذهب إلى ذلك عمَّار ـ

---

(1) الماتريدي: أبو منصور، «تأويلات أهل السنة» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم (٩٩ت). الورقة ١٢٦ ذكره بصدد تفسيره الآية الكريمة: ﴿لئِنْ بَسطتَ إليَّ يَدَكَ لِتقتُلني مَا أنا بِباسطٍ يَديَ إلَيْكَ لأقتُلَكَ﴾ [المائدة: ٥/٢٨].

(2) الطبري. «تاريخ الرسل والملوك». الجزء الرابع. ص ٤٨٣.

(3) «صحيح البخاري». الجزء الرابع. ص ٢٥.

وحديث عمار هذا أخرجه أهل الصحاح وغيرهم من المحدثين. وقد سرد تخريجه في «كنز العمال» وطُرُقه في نحو ورقة من القطع الكبير، وقد حكى الإمام أحمد والذهبي في «النبلاء» وغيرهما تأويل معاوية لحديث عمار هذا بأنه إنما قتله من جاء به، يعني علياً وأصحابه. فأجابه ابن عمر: وإنه يلزم أن رسول الله ﷺ قاتل عمه الحمزة وشهداء بدر وأحد فأفحمه. انظر الصنعاني؛ «تتمة الروض النضير» جـ ٥. ص ٢٥٨».

هو أحد هذه المعاني.

وقد لا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا إن هذه الخصوصية في الخطاب تنطلي كذلك على حديثه ﷺ لأبي ذر الغفاري رضي الله عنه. فقد سأله يوماً: «يا أبا ذَرٍّ، كَيْفَ بِكَ عِنْدَ وُلَاةٍ يسْتَأْثِرُونَ عَلَيْكَ بِهٰذا الفيْء» قال: والذي بعثك بالحق أضع سيفي على عاتقي وأضرب حتى ألحقك: قال: «أَوَلاَ أَدُلُّكَ عَلى مَا هُوَ خَيْرٌ لَكَ مِنْ ذٰلِكَ تَصْبِرُ حَتَّى تَلْقانِي»(١).

فقد كان أبو ذر رضي الله عنه على قسط عظيم من الحدة والتسرع؛ وآية ذلك أنه ما إن مضى على إعلانه إسلامه غير لحظات، حتى خرج إلى صحن المسجد الحرام يهتف أمام طغاة قريش بالشهادتين، ولم يكن غيره ليقوى على مثل هذه المجاهرة، فانهالوا عليه ضرباً حتى فقد وعيه، ويعود في اليوم التالي لمثل حاله ليعودوا إليه بمثلها.

وهو لا يتردد في أن يضرب كعب الأحبار في حضرة الخليفة عثمان، رضي الله عنه، فقد سأل عثمان عما إذا كان يجب على المسلم حقوق مالية أخرى غير الزكاة، فأجاب كعب بالنفي، وهذا ما أهاج أبا ذر، فسارع بخفقه بالدرة وأمير المؤمنين جالس.

ومن هنا قال له رسول الله ﷺ - فيما يرويه هو شخصياً: «يا أبا ذَرٍّ، إنِّي أَرَاكَ ضَعِيفاً، وإنِّي أحِبُّ لَكَ ما أحبُّ لنفْسي، لا تَأَمَّرَنَّ عَلى اثْنَيْن، ولا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يتِيم». وقال له مرة أخرى عندما سأله الإمارة، «إنَّكَ ضَعِيفٌ، وإنَّها أمَانَةٌ، وإنَّها يَوْمَ القِيامَةِ خِزْيٌ ونَدَامَةٌ، إلاّ منْ أخَذَهَا بِحَقِّهَا، وأدَّى الَّذي عَلَيْهِ فِيهَا»(٢).

ومع ذلك، فهو ليس بمحظور عليه أن يأمر بمعروف، أو ينهى عن منكر دون سَلِّ السيف. فقد قال ﷺ له: «قُل الحَقَّ وإنْ كانَ مُرّاً»(٣). وقد مضى في

---

(١) رواه أحمد. وحديث أبي ذر في إسناده خالد بن وهبان. قال في «التقريب» مجهول، من الثالثة، وقال في «التهذيب»: ذكره ابن حبان في «الثقات». قال: أبو حاتم مجهول. انظر (الشوكاني. «نيل الأوطار». الجزء السابع ص ١٨٣).

(٢) ابن سعد. «الطبقات الكبرى». الجزء الرابع. ص ٢٣١، ٢٣٢.

(٣) رواه أحمد عن أبي ذر مرفوعاً. وهو صحيح.

أمره ونهيه على عادته، فضاق به المسئولون وقد ذكر أبو ذر الغفاري في هذا الصدد: «ما زال لي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى ما ترك لي الحق صديقاً».

ترى، ألم يكن هنالك من يأمر أو ينهى غيره؟ ولكنه الأسلوب الذي يبرر منعه من شهر سيفه على غيره لأقل انحراف أو خطأ. بينما ننظر، فنرى غيره يشهر سيفه آمراً بالمعروف، وناهياً عن المنكر، ثم لا يهجر مثله.

هـ ـ وقيل: إن أحاديث النهي مخصوصة بآخر الزمان، حيث يغدو النزاع وسيلة لطلب الملك. وهذا يصدق على كثير من الحركات الانقلابية التي تتمخض للوصول إلى السلطة[1].

وبهذا أخذ المناوي في «فيض القدير»، حيث قال: والمراد بها الاختلاف في طلب الملك حيث لم يعلم المُحقُّ مِنَ المُبْطِلِ[2] كما ذهب إليه أبو حنيفة ـ فيما يروى عنه ـ إذ حمل الاعتزال على ما إذا كان الاقتتال حمية وعصبية، كما يقع بين قريتين، أو لأجل الدنيا والملك[3].

ونحن إزاء هذا الحشد من الآراء نزكي الرأي الثاني لقوة الأدلة، وعلى الأمة أن تقف إلى جانب الحق وصاحبه، سواء أكان هو الإمام أو الخارجين عليه. ويذكر أنه عندما خرج يحيى بن زيد بن علي في زمن الوليد بن يزيد، قام نصر بن سيار، عامل خراسان فدعا بيحيى، وأمره بتقوى الله، وحذره الفتنة. فقال له يحيى: وهل في أمة محمد فتنة أعظم مما أنت فيه من سفك الدماء، وأخذ ما لستم له بأهل؟[4].

ونرى مع ذلك أن يصار إلى تشكيل محكمة لحسم المشكل لدى ظهور بوادر النزاع. وهذا ما يقتضيه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الله

(١) راجع هذه الآراء في: ابن حجر، «فتح الباري». الجزء السادس عشر. ص ١٣٩، ١٤٠ والمباركفوري «تحفة الأحوذي» الجزء السادس. ص ٤٣٧. والفاسي، «الإمامة العظمى» ص ٥٠.

(٢) المناوي، «فيض القدير». الجزء الثالث. ص ٣١٢.

(٣) «حاشية ابن عابدين»، الجزء الثالث. ص ٣١٢.

(٤) الأصفهاني، «مقاتل الطالبيين». ص ١٥٦.

والرَّسُول إنْ كُنْتُمْ تُؤمِنُونَ بالله واليَوْمِ الآخِرِ، ذٰلِكَ خَيْرٌ وأحْسَنُ تَأوِيلاً﴾. [النساء ٤/٥٩]. وقد أمكن الصحابة الأوائل أن يؤسسوا محكمة لفض النزاع بين علي ومعاوية، ومازال ذكرها باقياً على الدهر، ولكنها جاءت بنتائج عكسية تماماً عندما وقف أبو موسى موقفه الذي ينم عن سطحية وعدم نضج سياسي، فكان ضحية تغرير من خصمه السياسي المتمرس ـ عمرو بن العاص ـ فأعلن خلع علي ومعاوية لتولي الأمة من شاءت، فقام عمرو ليثبت خلع علي، ويبقي على صاحبه معاوية(١).

ثم إنه ـ إذا وقع القتال وامتد ـ وجب المصير إلى الوساطة بين الفرقاء، والإصلاح بينهم، والعودة من جديد إلى التحكيم. فإذا تبين أن الحق مع أحد الفرقاء وجب الوقوف معه بشكل حاسم، وذلك قبل أن تتفاقم الأمور إلى حد يستعصي معه التفريق بين المحق والمبطل، فتغدو فتنة حقيقية. فقد روى مالك بإسناده الثابت عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها كانت تقول: «ترك الناس العمل بهذه الآية. يعني قوله تعالى ـ: ﴿وَإنْ طَائِفتَانِ منَ المُؤمنينَ اقْتَتَلُوا فَأصْلِحُوا بَيْنَهُما، فَإنْ بغَتْ إحْدَاهُما عَلى الأُخْرَىٰ فقَاتِلُوا الَّتي تَبْغي حتَّى تَفِيءَ إلى أمْرِ الله﴾. [الحجرات ٤٩/٩]. فإن المسلمين لما اقتتلوا كان الواجب الإصلاح بينهم، كما أمر الله تعالى، فلما لم يعمل بذلك صارت فتنة وجاهلية(٢).

ونرى أن للاعتزال محلاً نجده عند عدم وجود الإمام الحق، وانتشار الأحزاب التي لا تعبأ بالشرع، ولا تحفل إلا بأهوائها وبرامجها للوصول إلى السلطة. وهذا هو مدلول الآية الكريمة: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمنُوا عَلَيْكُمْ أنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ منْ ضَلَّ إذَا اهْتَدَيْتُم﴾ [المائدة ٥/١٠٥]. وقد سأل أبو أمية الشعباني أبا ثعلبة عن هذه الآية، فقال: لقد سألت عنها خبيراً، سألت عنها رسول الله ﷺ، فقال: أبا ثعلبة، ائتمِروا بالمَعْرُوفِ، وتَنَاهَوْا عن المُنْكَر، فإذا رأيْتَ دُنْيا مُؤْثَرَةً، وشُحّاً مُطَاعاً، وإعجابَ كُلِّ ذي رأيٍ برَأْيِه، فَعَلَيْكَ نَفْسَكَ...»(٣).

---

(١) راجع هذه القصة في «تاريخ الطبري». الجزء الخامس. ص ٧٠/٧١.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية». ص ٥٧٨، ٥٧٩.

(٣) «تفسير القرطبي». الجزء ١١. ص ١٤٥.

وذكر الطبري أنه متى لم يكن للناس إمام، فافترق الناس أحزاباً، فلا يتبع أحداً في الفرقة، ويعتزل الجميع إن استطاع ذلك، خشية من الوقوع في الشر. وعلى ذلك يتنزل ما جاء في سائر الأحاديث، وبه يجمع بين ما ظاهره الاختلاف منها[1].

وأخيراً، فإننا لا نرفع التناقض بين الأحاديث الشريفة إلا إذا قلنا بضرورة مقاومة الإمام الجائر. فالرسول ﷺ قد قال لعمار: «تَقْتُلُكَ الفِئَةُ البَاغِيَةُ»، فقد وصف الذين قتلوه بالبغي دون أن يعتبره باغياً، وكيف يكون باغياً وقد وقف إلى جانب إمام الحق علي رضي الله عنه؟ فلو كان الاعتزال هو الواجب شرعاً على كل مخاطب لم يكن هنالك مجال لتكريم عمار بهذه البشارة الكريمة.

٤ ـ ومن الأحاديث التي تبرر الصبر على الظلمة، باعتبار أن وجود الأئمة الظلمة جزاء رباني على ظلم العباد:

* قوله ﷺ: «الظَّالِمُ عَدْلُ الله في الأرْضِ، يَنْتِقمُ بهَ ثُمَّ يَنْتَقِمُ مِنْهُ»[2]. وربما قال أحدهم: كيف يجوز وصفه بالظلم، وننسبه إلى أنه عدل من الله تعالى؟ وقد أجابوا بأن المراد بالعدل هنا ما يقابل الفضل، والعدل ان يعامل كل أحد بفعله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. والفضل أن يعفو مثلاً عن المسيء.
* وقوله: «كما تَكونوا يُوَلَّى عَلَيْكُم ـ أو يُؤَمَّرُ عَلَيْكُم»[3].

ويستذكر هذا الفريق قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً﴾. [الأنعام ٦/١٢٩] وقوله تعالى: ﴿وما أَصابَكُم منْ مُصيبةٍ فبِما كَسَبَتْ أيْدِيكُم ويَعْفُو عنْ كَثِيرٍ﴾. [الشورى ٤٢/٣٠].

---

(١) المباركفوري، المرجع السابق. الجزء السادس. ص ٣٨٥.

(٢) رواه الطبراني في «الأوسط» عن جابر رفعه بلفظ «إنَّ الله يقولُ: أنتقِمُ مِمَّنَ أُبغض بمن أبغض، ثم أصيرُ كُلًّا إلى النَّار». وساقه الديلمي بلا إسناد عن جابر، رفعه بلفظ «يقولُ الله عز وجل، أنتقم ممن أبغض بمن أبغض، ثم أصيرهما إلى النار». وقال الزركشي: لم أجده،راجع العجلوني: «كشف الخفاء». الجزء الثاني. ص ٤٩، ٥٠.

(٣) قال في الأصل: رواه الحاكم ومن طريقه الديلمي عن أبي بكرة مرفوعاً. وأخرجه البيهقي بلفظ «يؤمر عليكم بدون شك»، وبحذف أبي بكرة فهو منقطع، وأخرجه ابن جميع في «معجمه»، والقضاعي عن أبي بكرة بلفظ «يولى عليكم دون شك» وفي سنده مجاهيل. راجع: العجلوني، نفس المرجع والجزء. ص ١٢٦، ١٢٧.

وتحت هذا التوجيه للنصوص، نقرأ في شرح العقيدة الطحاوية هذه العبارات: «في الصبر على جورهم تكفيرُ السيئات، ومضاعفة الأجور، فإن الله تعالى ما سلطهم علينا إلا لفساد أعمالنا، والجزاء من جنس العمل، فعلينا الاجتهاد في الاستغفار، والتوبة، وإصلاح العمل»[1].

ويقول الطرطوشي: «ولست بأن تذم أميرك إذا نظرت آثار من مضى منهم، بأولى من أن يذمك أميرك إذا نظر آثار من مضى من الرعية، فإذا جار عليك السلطان فعليك الصبر». ثم ينتهي إلى القول: «لا تجعل سلاحك على من ظلمك الدعاء عليه، ولكن الثقة بالله. فلا محنة فوق محنة إبراهيم عليه السلام لما جعلوه في كفة المنجنيق ليقذف به في النار، قال: اللهم إنك تعلم إيماني بك، وعداوة قومي فيك، فانصرني عليهم واكْفني كيدهم[2]. ويستشهد بقول عبدالملك بن مروان: «ما أنصفتمونا يا معشر الرعية، تريدون منا سيرة أبي بكر وعمر، ولا تسيرون فينا ولا في أنفسكم بسيرتهما. نسأل الله أن يعين كلاًّ على كل».

وهكذا، فإن هذا الفريق لم يرض بموقفه الاستسلامي حتى طفق يوجه النصوص لخدمة أغراضه. وأكاد ألمس من عباراتهم أنهم يحاولون تصوير الخنوع على أنه قضاء الله الذي لا نملك دفعه. ولي على هذا الاستدلال ملحوظتان:

أولاهما: أن الأحاديث موضع الاستدلال ليست صحيحة، وفي طرقها خلل ملحوظ. وعلى افتراض صحتها، فإننا لا نجعل الدعوة للعزل، والخروج على الظلمة مفتوحة لكل من شاء، وإنما نؤكد على دور العلماء الذين لا نعدم أن نجد من بينهم فئة ظاهرة على الحق في كل عصر، وهم مكلفون بتصحيح الأوضاع. فإذا نام هؤلاء عن الإصلاح، فمن ذا يقوم به بعدهم؟ ثم ألا يتصور أن يكون هذا الظلم الذي يرتع فيه أهله من العباد صورة لما يقوم به كبراء القوم، فقديماً قيل: الناس على دين ملوكهم. ولعلنا نذكر كلام أحد الرعية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما جاءته صدقات اليمن من عامله هناك، فجعل عمر يستعظم المقدار وهو لا يكاد يصدق ما تراه عيناه، وقال: إن شخصاً يؤدي إلينا

(١) «شرح العقيدة الطحاوية». ص ٤٣٠.

(٢) الطرطوشي، المرجع السابق. ص ١٩٤.

هذا المـال لأمين. فقال أحد الحاضرين: حفظوا الأمانة عندما حفظتها، ولو رتعت لرتعوا.

ويؤكـد الغـزالي هذا المعنى، فهـو يذكـر أن الوليد بن عبد الملك كان مصروف الهمة إلى العمارة والزراعة. وكان سليمان بن عبدالملك همته في كثرة الأكل، وقضاء الأوطار، وبلوغ الشهوات. وكانت همة عمر بن عبدالعزيز في العبادة والزهادة. وكانت الرعية تجاري كل واحد من هؤلاء وفقاً لاتجاهه[1].

وثانياً: إن توجيههم للحديث: «الظَّالِمُ عَدْلُ الله في الأرْض»، مع التماس معدل له في المعنى كقوله تعالى: ﴿وكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً﴾ مشعر بأن محـاسبـة هؤلاء والخروج عليهم سخط بالقضاء. وهم في هذا يخلطون بين السخط بالقضـاء والسخط بالمقضي، مع ما بينهمـا من فرق قاطـع. يقـول القـرافي: «اعلم أن السخط بالقضـاء حرام إجمـاعاً، والرضا بالقضاء واجب إجماعاً بخلاف المقضي. والفرق بين القضاء والمقضي، والقدر والمقدور أن الطبيب إذا وصف للعليل دواءً مُراً، أو قطع يده المتآكلة، فإن قال: بئس ترتيب الطبيب ومعالجته، وكان غير هذا يقوم مقامه مما هو أيسر منه، فهو تسخط بقضاء الطبيب، وأذيّة، وجنـايـة عليه، بحيث لو سمعه الطبيب كره ذلك، وشق عليه وإن قال هذا دواء مر قاسيت منه شدائد، وقطع اليد حصل لي منها آلام عظيمة مبـرحة، فهذا تسخط بالمقضي الذي هو الدواء والقطع، لا بالقضاء الذي هو ترتيب الطبيب ومعالجته، فهذا ليس قدحاً في الطبيب إلى أن يقول: «وأما أنا أمرنا بأن تطيب لنا البلايا والرزايا، ومؤلمات الحوادث، فليس كذلك[2].

وفي هذا يقول حجة الإسلام الغزالي: «فاعلم أن طائفة من الضعفاء ظنوا أن ترك الأمر بالمعروف من جملة الرضا بالقضاء، وسموه حسن الخلق، وهو جهل محض... وهذه دقيقة زل فيها الضعفاء، فلذلك يتهافتون فيها[3]. وساق خلال ذلك كلاماً مشابهاً لما ذكره القرافي.

---

(١) الغـزالي، «التبـر المسبوك في نصيحة الملوك» (مكتبة الجندي بمصر) تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا. ص ٦٤.

(٢) القراقي، «الفروق». الجزء الرابع. ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

(٣) الغزالي، «كتاب الأربعين في أصول الدين». ص ٢٠١.

ولئن كنت أشرت في بداية عرض الخلاف لدى أهل السنة في الخروج إلى رأيين، وقلت بأن لكل رأي حدين، فإن الحد الثاني في مذهب الصبر هو محاولة فلسفة الصبر على انه آية رضا عن قضاء الله الذي شاء أن يجعل من (الظالم عدل الله في الأرض) وليس كل أصحاب مذهب الصبر يقول بذلك.

ب ـ من المأثور:

١ ـ استدل هؤلاء أيضاً بموقف عثمان بن عفان من خصومه المتألبين عليه من الغوغاء لما حاصروه. وكانت ثلة من الصحابة قد خفت للدفاع عنه، كابن عمر والحسن والحسين وأبي هريرة. وجاءه الأنصار وعلى رأسهم زيد بن ثابت، فقال له زيد: إن هؤلاء الأنصار بالباب يقولون: إن شئت كنا أنصار الله مرتين. فقال لا حاجة لي في ذلك، كُفُّوا. وقال له أبو هريرة: اليوم طاب الضرب معك. قال: عزمت عليك لتخرجن[1] وجاءه علي رضي الله عنه مع نفر من الصحابة، فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين، إن رسول الله ﷺ لم يلحق هذا الأمر حتى ضرب بالمقبل المدبر، وإني والله لا أرى القوم إلا قاتلوك، فمرنا فلنقاتل ـ فقال عثمان «أنشد الله رجلاً رأى لله حقاً، ورأى أن لي عليه حقاً أن يهريق في سبيلي ملء محجمة من دم، أو يهريق دمه فيّ، فأعاد عليه القول، فأجابه بمثل ما أجابه[2].

ويعزو أصحاب هذا الموقف من عثمان إلى رؤيا دلت على اقتراب أجله، فاستسلم لأمر الله رجاء موعده. يروي نافع، عن ابن عمر، أن عثمان رضي الله عنه أصبح يحدث الناس، قال: رأيت النبي ﷺ في المنام، فقال «يا عُثْمانُ أَفْطِرْ عِنْدَنَا». فأصبح صائماً، وقتل من يومه.

وكذلك ليكون خير ابنيْ آدم، حيث قال لأخيه حين أراد قتله: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة ٥/٢٩][3]. ويروون في هذا المعنى حديثاً مفاده «كُنْ عُبْدَ الله المَظْلُومَ ولا تَكُنْ

---

(١) ابن العربي، «العواصم من القواصم»، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ط ٣، ١٣٨٧هـ. ص ١٣٢، ١٣٣.

(٢) المحب الطبري: أبو جعفر أحمد، «الرياض النضرة في مناقب العشرة». الجزء الثالث (القاهرة: مكتبة الجند) تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا. ص ٨٧.

(٣) ابن كثير، «البداية والنهاية». الجزء السابع. ص ١٨١، ١٨٢. وابن عبد ربه «العقد

عَبْدَ الله القاتِلَ»(١).

ويبدو أن عثمان لم يعْطِ قراره هذا بصورة انفرادية، بل عن مشورة أخذ فيها برأي عبدالله بن سلام، فقد ارسـل إلى ابن سلام يستفتيه فيما يرى وجرى. فقال: الكف الكف، فإنه أبلغ لك في الحجة. وقد سئل عبدالله بن سلام حين قتل عثمان: كيف يجدون صفة عثمان في كتبهم؟ فقال: نجده أميراً يوم القيامة على القاتل والخاذل(٢).

وكان هذا موقف ابن سلام كذلك مع الخارجين عليه. فقد قال: ياقوم لا تَسُلُّوا سيف الله عليكم، فوالله إن سللتموه لا تغمدوه. ويلكم إنَّ سلطانكم اليوم يقوم بالدرة، فإن قتلتموه لا يقم إلا بالسيف. ويلكم إن مدينتكم محفوفة بملائكة الله، والله لئن قتلتموه لتتركنها. فقالوا: ياابن اليهودية، وما أنت وهذا؟ فرجع عنهم(٣).

وقد بارك أبو بكر بن العربي موقف عثمان في كف يده عن البغاة، وجعله قدوتـه في خطب ممـاثـل. فهو يروي أنه حكم بين الناس فألزمهم الصلاة، وأمـرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر، حتى لم يك يرى في الأرض منكر. فضاق أهل الفسق به، فتألبوا عليه، وأحاطوا بداره. ويقول: «فاستسلمت لأمر الله، وأمـرت كل من حولي ألا يدافعـوا عن داري، وخـرجت على السـطوح بنفسي، فعاثوا علي، وأمسيت سليب الدار، ولولا ما سبق من حسن المقدار لكنت قتيل الدار. وكان الذي حملني على ذلك ثلاثة أمور:

الأول: وصاية النبي ﷺ المتقدمة.

والثاني: الاقتداء بعثمان.

والثالث: سوءالأحدوثة التي فرَّ منها رسول الله ﷺ المؤيد بالوحي فإن من غاب عني، بل من حضر من الحسدة معي خفت أن يقول: إن الناس مشوا إليه

الفريد» الجزء الرابع. ص ٣٠٢.

(١) تعقبه ابن الصلاح، وقال: لم أجده في شيء من الكتب المعتمدة. راجع العجلوني، المرجع السابق. الجزء الثاني. ص ١٣٤.

(٢) ابن سعد، «الطبقات الكبرى». الجزء الثالث. ص ٧١، ٨١.

(٣) «تاريخ الطبري». الجزء الرابع. ص ٣٩١.

مستغيثين، فأراق دماءهم، وأمر عثمان كله سُنَّةٌ ماضية وسيرةٌ راضية. . .[1].

وقد شبهه بعضهم بالمسيح في موقفه. يقول الأستاذ خالد محمد خالد: هذه صورة باهرة ما أكثر ما تغيب عن بال الذين يتدارسون تاريخ الخليفة العظيم لكأنها صورة «مسيح» آخر ممجد وجليل[2]. . ويقول محب الدين الخطيب: وعثمان افتدى دماء أمته بدمه مختاراً فما أحسن الكثيرون منا جزاءه. وإن أوروبا وأمريكا تعبدان بشراً بزعم الفداء، ولم يكن فيه مختاراً[3].

ويأبى الخوارج الاستدلال بالآية الكريمة: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إليَّ يَدَكَ لتَقْتُلني ما أنَا ببَاسِطٍ يَدِيَ إلَيْكَ لأقْتُلَكَ﴾. [المائدة ٥/٢٩] ويستشهدون بدورهم بعقاب الله لبني إسرائيل ـ قوم موسى ـ إذ طلب منهم قتال الجبارين، فامتنعوا وقالوا: ﴿فاذْهَبْ أنْتَ وربُّكَ فَقَاتِلا إنّا هٰهُنَا قاعِدُونَ﴾ [المائدة ٢٤]، حيث قضى عليهم الله سبحانه وتعالى بالتيه أربعين سنة لجُبنهم عن القتال، ويردون على من يعترض عليهم بأن هذه الآية فيمن جَبُنَ عن قتال المشركين، فيقولون: قد أمرنا بقتال أهل البغي ولم تنسخ الآية، ولم تتحول بعدما أمر به[4].

ونحن مع الخوارج في منطقهم هذا، إلا أنهم يطعنون في عثمان ونحن من أنصاره، وإن كان لنا مطعن ففي تساهله هذا.

ونحن، مع عدم تسليمنا بهذه الحجج، ما تعلق منها بالرؤيا أو بحكاية ابني آدم، مع ما توحي به هذه الحجج من تيقن عثمان بأنه سيقتل، لا نملك إلا أن نبحث عن تفسيرات أخرى لبيان سبب مقتله رضي الله عنه، بالرغم من وجود الصحابة حوله. ومن ذلك: ـ

---

(١) ابن العربي، المرجع السابق. ص ١٣٧، ١٣٨. والأحدوثة التي فر منها رسول الله ﷺ كانت في موقفه من ابن سلول في غزوة بني المصطلق. فقد قال له ابن سلول: إذا رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذلّ «فأراد عمر أن يقتله»، فمنعه النبي وقال: «لا يَتحدَّثُ النَّاسُ أنَّ مُحمداً يقتُلُ أصْحابَهُ». المحقق.

(٢) خالد محمد خالد، «خلفاء الرسول» (بيروت: دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م). ص ٤١٩.

(٣) انظر «العواصم من القواصم لابن العربي». حاشية ص ١٣٧.

(٤) القلهاتي، محمد بن سعيد الإباضي، كتاب «الكشف والبيان». ص ٣٢٧.

١ ـ إن جمهرة الصحابة ما كانوا يرون أنه سيقتل. فقد طب منه البغاة أحد أمور ثلاثة: إما أن يعزل نفسه، أو يسلم إليهم مروان بن الحكم، أو يقتلوه. وكان الاحتمالان الأولان أكثر رجحاناً.

وإذا كان هذا هو شعور الصحابة من حوله، فإنه كذلك ما كان يقدر أن تصل الحماقة بالخارجين إلى حد قتله لا لذنب جناه، بل كان يقدر أنهم سيكتفون بالحصار. ولو كان يعلم مع الصحابة بحتمية قتله، فإنه لا بد أن يكونوا قد أجمعوا على الخطأ(١).

٢ ـ إن هؤلاء البغاة قد انتهزوا فرصة غياب كثير من أهل المدينة في أيام الحج، ولم تقدم الجيوش من الآفاق للنصرة، فأوقعوا بالخليفة على حين غرّة دفعاً للتردد.

٣ ـ ويرتبط بذلك أن الكفة أصبحت في أيدي هؤلاء، إذ كان لديهم حوالي ألفي مقاتل من الأشداء، وربما كانوا أكثر من الصحابة المقيمين في المدينة هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود نفر آثروا الاعتزال عبر هذه اللجة التي كانت بالنسبة لهم فتنة من الأولى تجنبها.

ولا يرد على هذا ما ذكره الامام أحمد في «مسنده»، فقد قال: دخل المغيرة بن شعبة على عثمان رضي الله عنه وهو محصور، فقال: إنك إمام العامة، وقد نزل بك ما ترى، وإني أعرض عليك خصالاً ثلاثاً اختر إحداهن: إما أن تخرج فتقاتلهم، فإنَّ معك عدداً وقوة، وأنت على الحق وهم على الباطل. وإما أن تخرق لك باباً سوى الباب الذي هم عليه فتقعد على رواحلك(٢). فيحتمل أن هذه المقالة قد صدرت قبل أمره بمغادرة القوافل إلى الحج.

ونحن نترك جانباً ما زعمه المرتضى الشيعي من رضا الصحابة وتواطئهم

---

(١) ابن حزم، المرجع السابق. الجزء الخامس. ص ١٥. والباقلاني، «التمهيد في الرد» نقلاً عن يوسف ايبش، المرجع السابق. ص ٩٦، ٩٧.

(٢) الأشعري: محمد بن يحيى بن أبي بكر الأندلسي، «التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان» (بيروت: دار الثقافة الطبعة الأولى، ١٩٦٤). تحقيق د. محمود يوسف زايد. ص ١٦٥، ١٦٦.

على مقتله، مستدلاً على ذلك بما رواه شعبة بن الحجاج، عن سعد بن إبراهيم بن عبدالرحمن بن عوف، قال: قلت له: كيف لم يمنع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عثمان؟ فقال: إنما قتله أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله[1] فالذي يحرك الاتهام في نفسه هو تشيعه العميق لعلي عليه السلام، وتخطئته لمن تقدمه من الخلفاء، ومن قدمهم من الأمة. يقول ابن كثير: وأما ما يذكره بعض الناس من أن بعض الصحابة أسلمه، ورضي بقتله، فهذا لا يصح عن أحد من الصحابة أنه رضي بقتل عثمان رضي الله عنه، بل كلهم كرهه ومقته وسب فعله. ولكن بعضهم كان يود لو خلع نفسه من الأمر كعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وعمرو بن الحمق وغيرهم[2].

لقد كان لطيبة قلب الخليفة الكبير، مضافاً إليها نزعته المسالمة بعدم الخوض في دماء المسلمين، وتقديراً منه بأنه سيفلح في صرف البغاة بالحسنى كما صرفهم وأقنعهم أول مرة، . هذا إلى عدم وجود سوابق يستنير بها ـ كان لذلك كله أثر في اجتهاده بعدم إنزال ضربة قوية بهؤلاء العابثين، فعاجلوه بالضربة في الوقت الذي راح يدلل فيه على صدق نيته بإرسال قوافل الحجيج إلى وجهتها، حتى بقي معه الأقل، ومن تبقى منهم وأراد الدفاع عنه أسكته.

لقد كان لهذا التساهل المفرط أعظم الأثر في زعزعة نظام الخلافة، ثم تقويضها من بعد. وسالت من بعد ذلك دماء لم تجف حتى الآن، ولا جفت بالكتابة عنها السطور.

لقد كان أولى بعثمان رضي الله عنه أن يذكر أن المسألة ليست مسألة فرد، وإنما هي مسألة الخلافة، وهيبة الدولة والنظام. ومن هذا الاعتبار فإنني لا أبرىء عثمان من هذه النتيجة الفاجعة التي كان هو ضحيتها الأولى، وكانت الخلافة ضحيتها الأخرى، ووحدة المسلمين ضحيتها الثالثة[3].

---

(١) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة». الجزء الأول. ص ٥٢١، ٥٢٢.

(٢) ابن كثير، «البداية والنهاية». الجزء السابع ص ١٩٧، ١٩٨ والأشعري، المرجع السابق. ص ١٩٣، ١٩٤.

(٣) يشاركنا هذا الرأي الأستاذ عبدالوهاب النجار في كتابه «الخلفاء الراشدون» (القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٦٠). ص ٣٥٦.

٢ ـ واحتجوا كذلك بما زعموه من مواقف السلف من فَسَقة الأئمة من بني أمية، وبني العباس. فقد زعم التفتازاني أن علماء الأمة كانوا ينقادون لهم بالرغم من انتشار فسقهم وجوْرِهم، ولا يرون الخروج عليهم(١).

والحقيقة غير ما ذكره التفتازاني. فهل غاب عنه خروج الحسين وابن الزبير وأهل المدينة على بني أمية، وطائفة أخرى على بني العباس؟.

نعم، لقد انقاد بعضهم وأذعن لهم، ولكنه إذعان الضعيف أمام المتغلب. ويكاد يكون من المتفق عليه جواز إمامة المتغلب للضرورة، ـ وللضرورة أحكامها. وبالتالي، فإن نسبة القول بانقيادهم لهم دون الإشارة للتغلب هو بتر للصورة وتشويه لها.

ومن الحق أن نذكر أن هنالك طائفة من الفقهاء قد ذهبت تؤازر القائمين على السلطة، حتى إن كانوا من أمراء الاستيلاء، وبخاصة أولئك الذين رتعوا في ظلال الحكام، وتقلدوا لهم الوظائف في أخريات أيام الدولة العباسية.

فمثلاً يتورع الماوردي أن يفصح عن رأيه في مسألة الخروج على الفسقة، ويكتفي بعرض المذاهب على عجل، بينما يفصل القول في المسائل الزهيدة كافتقاد إحدى الحواس أو الأعضاء. وكيف يجرؤ على المواجهة وهو يتولى القضاء للخليفة العباسي الذي قدم له كتابه «الأحكام السلطانية» والذي ورد في مقدمته: أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته(٢).

بل لعله كتبه بناء على طلب الخليفة نفسه(٣). وهذا يفسر لنا ما ذكره ابن خلكان من أن الماوردي قال لأحدهم قبيل وفاته: الكتب التي في المكان الفلاني تصنيفي، وإنما لم أظهرها، لأني لم أجد نية خالصة لله تعالى لم يشبها كدر(٤).

وبمثل ذلك، فإن الطرطوشي ألف كتابه «سراج الملوك»، لأحد الأمراء،

---

(١) التفتازاني، «شرح العقائد النسفية». الجزء الأول. ص ٢٠١.
(٢) الماوردي، «الأحكام السلطانية». ص ٣.
(٣) H. A. R. Jibb, (Almawardi's Theory of the Khalifa). P. 292.
(٤) ابن خلكان، «وفيات الأعيان». الجزء الثاني. ص ٤٤٤.

وقد عاش في كنف الأمراء. ولعله قدمه للمأمون بن البطائحي[1]. فلا مطمع عنده لذكر الخروج أو الانتصار له.

والغزالي نفسه لم يبرأ من الرضوخ للواقع، وقد عاش في ظل نظام الملك السلجوقي. وكان قد ألف كتابا أسماه «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» وقدمه للسلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي. وقد استهل كتابه بقوله: «اعلم يا سلطان العالم، ملك الشرق والغرب، أن الله أنعم عليك نعماً ظاهرة، وآلاء متكاثرة يجب عليك شكرها»[2]... ولم يكن هذا السلطان السلجوقي إلا واحداً ممن انفردوا بتأسيس دويلات داخل الدولة العباسية الأم.

وهو عندما ألف كتابه «فضائح الباطنية» الذي يعرف باسم «المستظهري في الرد على الباطنية»، ينتصر فيه للخليفة العباسي - المستظهر بالله ضد الدعوة الباطنية الفاطمية التي كانت تدعو إلى إمامة المستنصر بالله - أفرد فيه باباً خاصاً هو الباب التاسع في إقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق، الواجب على الخلق إطاعته في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله حرس الله ظلاله. وهو في معرض رده على دعوى الفاطميين في النص على الإمام وقع في الخطأ نفسه، إذ ادعى أن الخليفة عندنا تدعمه إرادة الله وعنايته بصورة تقترب من الثيوقراطية، فهو يقول: «ولما نسبونا إلى أنّا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله. فإنَّ الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية - أيدها الله بالدوام - خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل، وتهيئة الأسباب والوصائل، ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان[3].

---

(١) ابن خلكان، المرجع السابق. الجزء الثالث. ص ٣٩٤.

(٢) الغزالي «التبر المسبوك في نصيحة الملوك». ص ٧.

(٣) الغزالي، «فضائح الباطنية». ص ١٧٨، ١٧٩.

لقد كنت أفهم أن يردالغزالي على الباطنية دعواها في النص على الإمام، أمـا أن يخـرج بنـظرية تلفيقية تنتهي بعودة نظرية «الحق الإلهي للملوك» إلى الساحة الإسلامية بعد القضاء عليها، فإن هذا هو الخطل في الرأي الذي لا نرضاه لفقيهنا الكبير حجة الإسلام.

إن للواقع أثره في توجيه الأفكار بلا مراء. ولكن هذا لا يعني بحال أن يكون الأمر الواقع هو الذي يملي كل فكرة. لقد طغى على أصحاب هذا المذهب في وقت لاحق موقف التبرير لكل تقصير بدَرَ أو يبدر من الحكام. وهذا بخلاف أنصاره الأوائل الذي وقفوا عند حد النصوص فاعتزلوا الأحداث. ومن هنا يبرز الحدّان في هذا المذهب حيث انتهى بشكل تبريري دون أن يكون لتبرير الواقع أثر في البداية حتى يصح لنا أن نجعل هذا المذهب شعبتين كما هو واضح.

وإذا سلم لنـا قولناهذا، فإننا نذهب إلى تخطئة المستشرق جب وزميله (بوون)، اللذين ذهبا إلى أن طابع النظرية السنية، منذ البداية، هو الدفاع عن الحالة السائدة في عصر من العصور، بغضّ النظر عن الظروف المحيطة حينئذ(١).

ب ـ مذهب السيف:

يتراوح أنصار هذا المذهب بين قائل بجواز الخروج وقائل بوجوبه. ولئن حاول أصحاب مذهب الصبر ادعاء أن مذهبهم هو ما عليه الإجماع، وتنازل بعضهم، فادعى أنـه مذهب جمهور الفقهاء، فإننا سنرى أن جمهور الفقهاء يميلون إلى جواز الخروج، ومنهم من ذهب إلى وجوبه.

أ ـ موقف الحنفية:

المنصوص عليه في كتب الحنفية أن الإمام إذا قلد عدلاً ثم فسق، فإنه يستحق العـزل إن لـم يستلزم عزلـه فتنة، ولا يجب الخروج عليه(٢). وهذا ما

---

(١) هاملتون جب ـ هارولد بوون، «المجتمع الإسلامي والغرب». الجزء الأول (دار المعارف بمصر، ١٩٧٠) ترجمة د. أحمد عبدالرحيم مصطفى. ص ٤٣.
وانظر كذلك H.A.R.Jibb, (Almawardi's Theory of the Khalifa). P. 300.

(٢) كمال الدين بن أبي شريف، «المسامرة بشرح المسايرة». ص ٣٢٣. «حاشية ابن عابدين». الجزء الأول. ص ٣٦٨.

ينسبونه لأبي حنيفة نفسه.

ومعنى ذلك أنه يجوز عزله من حيث المبدأ، كما يجوز الخروج عليه، ولكن إذا خيف من حدوث مضاعفات وفتن فالأولى عدمه. فلم يكن أبو حنيفة يرى الخروج بالسيف بإطلاق، كما كانت الخوارج تفعل. ولم يكن يرفض الخروج بإطلاق، وإنما كانت له نظرة متوازنة[1].

ودليل ذلك موقف أبي حنيفة من ثورة زيد على الأمويين سنة ١٢١هـ. فقد كان يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن علي رضوان الله عليهما، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمى بالإمام والخليفة[2].

ويروي الأصفهاني عن الفضل بن الزبير، قال: قال أبو حنيفة: من يأتي زيداً في هذا الشأن من فقهاء الناس؟ قال: قلت: سليمة بن كهيل، ويزيد بن أبي زيادة، وهارون بن سعد، وهاشم بن البريد، وأبو هاشم الرماني، والحجاج بن دينار، وغيرهم. فقال لي: قل لزيد: لك عندي معونة وقوة على جهاد عدوك، فاستعن بها أنت وأصحابك في الكراع (اسم لجماعة الخيل) والسلاح. ثم بعث ذلك معي إلى زيد، فأخذه زيد[3].

ويروى عنه أنه قال: «ضاهى خروجه خروج رسول الله ﷺ يوم بدر. فقيل له: لم تخلفت عنه؟ قال: حبسني عنه ودائع الناس، عرضتها على ابن أبي ليلى، فلم يقبل، فخفت أن أموت مجهلاً ويروى عنه أنه قال: «لو علمت أن الناس

---

(١) يحيى هاشم فرغل. «نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية». ص ٢٤٨.

(٢) الزمخشري. «الكشاف» الجزء الأول. ص ١٣٧.

يعترض أبو علي السكوني على الزمخشري في قوله: إن أبا حنيفة كان يفتي سراً بنصرة زيد. ويقول: إنه لا يصح نسبة ذلك إلى الأئمة، لأن ـ العمل في السر بخلاف الظاهر تدليس للدين، وهم مبرؤون من ذلك. بل قد امتحن أكثرهم على مثل هذا، فأبوا إلا إظهار الحق.

انظر السكوني، كتاب «المقتضب من التمييز لما في الكشاف من الاعتزال في الكتاب العزيز» (مخطوط). الورقة ٢٨.

وعندي أن هذا الاعتراض لا يصح، فلم يكن أبو حنيفة ممن ينافق للسلطة، فلقد ضرب مرات عديدة في الدولتين الأموية والعباسية نتيجة لعدم تعاونه معهما في تولي القضاء.

(٣) الأصفهاني. «مقاتل الطالبيين». ص ١٤٦، ١٤٧.

لا يخذلونه كما خذلوا أباه لجاهرت معه، لأنه إمام حق، ولكن أعينه بما لي، فبعث إليه بعشرة آلاف درهم، وقال للرسول: ابسط عذري له(1).

وفي أيام العباسيين، قام أبو حنيفة يؤازر إبراهيم بن عبدالله لدى ثورته في البصرة على المنصور عام ١٤٥هـ. يروي زفر بن الهذيل أن أبا حنيفة كان يجهر بالكلام أيام إبراهيم جهاراً شديداً حتى قال له: والله ما أنت بمنتهٍ حتى توضع الحبال في أعناقنا. قال: فلم يلبث أن جاء كتاب المنصور إلى عيسى بن موسى أن احمل أبا حنيفة، فحمله إلى بغداد خمسة عشر يوماً ثم سقاه فمات.

ويروي عمر بن عبدالواحد، قال: سمعت إبراهيم بن محمد الفزاري يحدث الأوزاعي، قال: قتل أخي مع إبراهيم الفاطمي بالبصرة، فركبت لأنظر في تركته، فلقيت أبا حنيفة، فقال لي: من أين أقبلت، وأين أردت؟ فأخبرته أني أقبلت من المصيصة، وأردت أخاً قُتِلَ مع إبراهيم فقال: لو أنك قتلت مع أخيك كان خيراً لك من المكان الذي جئت منه. قلت: فما منعك أنت من ذاك؟ قال: لولا ودائع كانت عندي وأشياء للناس ما استثنيت من ذلك(2).

وعندما خرج محمد بن عبدالله، الملقب بالنفس الزكية، بالمدينة في زمن خروج أخيه إبراهيم بالبصرة، قيل إن أبا حنيفة بايعه. ولما قتل محمد بالمدينة بقي أبو حنيفة على بيعته له(3).

وقالت له امرأة: أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد ابني عبدالله بن الحسن حتى قتل، فقال: ليتني مكان ابنك. وكان يقول في المنصور وأشياعه: ـ لو أرادوا بناء مسجد، وأرادوني على عد آجره لما فعلت(4).

وبناء على ذلك كله، فقد خطأ أبو بكر الرازي من يقول إن مذهب أبي حنيفة أنه يجوز كون الفاسق إماماً وخليفة(5).

---

(1) محمد أبو زهرة. «أبوحنيفة». ص ٣١.
(2) البغدادي، «تاريخ بغداد». المجلد ١٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٤٩هـ ١٩٣١م). ص ٣٢٩، ٣٨٥.
(3) الشهرستاني، «الملل والنحل». الجزء الثاني. ص ٨٨.
(4) الزمخشري، نفس المرجع والجزء والصفحة السابقة.
(5) الفخر الرازي، «التفسير الكبير». الجزء الرابع (طهران: دار الكتب العلمية، الطبعة =

ب ـ موقف المالكية :

ما تفصح عنه عبارات فقهاء المالكية هو شرعية الخروج على الأئمة الظلمة، بل إن ابن حزم يدرج الإمام مالكاً ضمن من يرى وجوب الخروج على الظلمة. ويظهر ذلك من تعريفهم البغي على أنه مخالفة الإمام العدل، سواء أكان الأول أو الخارج عليه. فإن لم يكونا عدلين فأمسك عنهما، إلا أن تراد بنفسك أو مالك أو ظلم المسلمين. وعلى حد تعبيره: دعه ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما(1).

وما كان الإمام مالك رضي الله عنه يعترف ببيعة تقوم على الإكراه والخوف كبيعة أبي جعفر المنصور. ومن هنا عندما خرج محمد بن عبدالله (الملقب بالنفس الزكية) بالمدينة، أفتى مالك ببيعته. فقيل له: فإن في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما كنتم مكرهين، وليس لمكره بيعة. فبايعه الناس عند ذلك عن قول مالك. ولزم مالك بيته، وكان مالك مع أبي حنيفة يريان أن العباسيين بغاة، وأن إمامة محمد أصح من إمامة جعفر(2).

وكان يقول: إذا بويع للإمام، فقام عليه إخوانه، قوتلوا إذا كان الأول عدلاً. فأما هؤلاء، فلا بيعة لهم إذا كان بويع لهم على الخوف(3). فكأنه بهذا لا يرى حرجاً في الخروج عليهم.

ومع ذلك، فإذا كانت مصلحة المسلمين تقتضي درء الخطر الخارجي تحت لواء هؤلاء الأئمة، فلا بأس من الانضواء تحت إمرتهم. فقد ذكر مالك أنه لا بأس أن يجاهد الروم مع هؤلاء الولاة. فعقب على قوله ابن القاسم متسائلا: يا أبا عبدالله، إنهم يفعلون ويفعلون: فقال: لا بأس على الجيوش

= الثانية). ص ٤٣.

(1) ابن العربي، «أحكام القرآن». الجزء الرابع، ص ١٧٠٩. وحاشية العلامة الشيخ حجازي على «شرح مجموع الأمير في فقه الإمام مالك». الجزء الثاني. ص ٣٧٩. «وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير». الجزء الرابع. ص ٢٧٢.

(2) ابن كثير، «البداية والنهاية». الجزء العاشر. ص ٨٤. وعبدالحي الكتاني، «نظام الحكومة النبوية» المسمى «التراتيب الإدارية». الجزء الأول. ص ٧.

(3) ابن العربي، المرجع السابق. نفس الجزء والصفحة.

وما يفعل الناس: وقال: لو ترك هذا لكان ضرراً على أهل الإسلام[1].

ومع وضوح ما قدمناه من عبارات منقولة عن الإمام مالك في تحديد موقفه من الخروج، فإنني وجدت من ترجم للإمام مالك من المعاصرين يخرجون بنتيجة واحدة، وهي أن مالكاً قد التزم بالحياد قولاً وعملاً[2]. بل إن الشيخ محمدا أبا زهرة يساوي بين موقفه وموقف الحسن البصري الذي عرف بأنه لم يمسَّ بأذى في العهد الأموي، والشبهة ـ فيما أرى ـ نبزت عند هؤلاء من زوايا ثلاث: ـ

الأولى: ما رواه ابن القاسم عن مالك: إذا خرج على الإمام العدل خارج وجب الدفاع عنه، مثل عمر بن عبدالعزيز، فأما غيره فدعه ينتقم الله من ظالم بمثله، ثم ينتقم من كليهما.

قالوا: وعمر بن عبدالعزيز لا يتكرر، فمالك يفتي بالحياد أبداً. ونحن نؤمن أن عمر بن عبدالعزيز قد لا يتكرر، وليس هذا مناط الحكم، إنما النظر ينصرف إلى العدل، سواء أكان هو الإمام القائم أو الخارجين عليه، فإذا كان الإمام فاسقاً، وليس كعمر بن عبدالعزيز، وكان الخارجون عليه عدولاً، فهل يفتي مالك بالحياد؟ قد تقدم الجواب بالنفي.

والثانية: إن مالكاً لزم بيته بالرغم من بيعته لمحمد ذي النفس الزكية، فكان ذلك منه ترجمة عملية لموقفه الحقيقي، وفي أحسن الأحوال، فإنه كان فيما قال يصدر عن رأي رآه لنفسه وفي خاصة نفسه.

ونقول: إن التطابق بين القول والعمل لا يتم في كل حال، فلربما حالت ظروف دون خروج الإمام مالك معه، وقد كان ابن هرمز شيخ مالك قد خرج مع ذي النفس الزكية، وقد كان هرماً، فقيل له: والله ما فيك شيء (أي كبير غناء في الحرب)؟ فقال: قد علمت، ولكن يراني جاهل فيقتدي بي أقول: ربما

---

(١) مالك بن أنس، «المدونة الكبرى». المجلد الثاني. ص ٥.

(٢) محمد أبوزهرة، «مالك» (القاهرة: مكتبة الإنجلو مصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٢م). ص ٦٧ ـ ٦٩ وعبدالحليم الجندي، «مالك بن أنس» (دار ـ المعارف بمصر، ١٩٦٩). ص ٢٣٣، ٢٤٦، ٢٤٧. وأمين الخولي، «مالك بن أنس» الجزء الثاني (القاهرة: دار الكتب الحديثة). ص ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٩٢ ـ ٣٩٤.

طرأ ما استدعى لزوم مالك بيته، كقلّة عدد من خرجوا مثلاً، فإن خروجاً كهذا يعني الفناء المحقق. وقد أسفر فعلاً عن مقتل محمد نفسه.

والثالثة: صلته بأبي جعفر المنصور، حيث كان يطمع هذا الأخير أن يمسك أهل المدينة به، كما حاول أن يجعل كتابه «الموطأ» والذي ضمنه مذهبه، هو المعمول به في الدولة.

والحقيقة أنه لا حجة في هذه أيضاً، فيكفي في نقضها أن مالكاً راح يبايع محمداً أولاً، ثم تبعه أهل المدينة من بعد. وهو لم يفتأ ينكر على أبي جعفر بما يقدر عليه. وما كان يقدر عليه وهو في حضرته، هو الإنكار باللسان دون اليد، ولكن إذا خرج خارج عدل عليه، فإنه يباركه.

أما طلبه منه أن يؤلف كتاباً يأخذ الناس به، فكان «الموطأ» فمعلوم أن مالكاً استجاب للطلب بالتأليف، ولكنه رفض أخذ الناس به، وهذا ما حدا بالعباسيين من بعد إلى اعتماد الفقه الحنفي وترويجه، بعدما وجدوا في القاضي أبي يوسف ضالتهم المنشودة. وقد قدر لمذهب مالك الانتشار في المغرب في دولة الأدارسة، ذلك أن مالكاً عهد بالخلافة إلى إدريس أخي محمد ذي النفس الزكية بعد مقتله، فأمر إدريس هذا أتباعه باتباعه[1].

جـ - موقف الشافعية:

للشافعية في مسألة الخروج رأيان، يقف النووي على رأس الفريق الأول القائلين بحرمة الخروج، ويقابله الجويني على رأس الفريق الآخر القائل بجوازه. فقد ذكر أنه إذا ظهر ظلم الإمام وغشمه، ولم يرعو لزواجر عن سوء صنيعه بالقول فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه، ولو بشهر السلاح ونصب الحروب[2].

وإذا عدنا إلى موقف الشافعي نفسه، فيكفي أن نتذكر موقف الشيعة من بني أمية وبني العباس. فلطالما قاموا بثورات لاقى معظمها الفشل. ويذكر ابن النديم أن الشافعي كان شديداً في تشيعه، وقد سأله أحدهم مسألة فأجاب فيها، فقال له: خالفت علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال: ثَبِّتْ لي هذا عن علي بن أبي

(١) عبدالحي الكتاني، المرجع السابق ص ٨.

(٢) سعد الدين التفتازاني، «شرح المقاصد»، الجزء الثاني ص ٢٧٢.

طالب حتى أضع خدي على التراب، وأقول قد أخطأت، وأرجع عن قولي إلى قوله. وحضر ذات يوم مجلساً فيه بعض الطالبيين، فقال لا أتكلم في مجلس بحضرة أحدهم، هم أحق بالكلام، ولهم الرياسة والفضل(١).

وعندما تحرك نفر من العلوية في اليمن ضد الرشيد، كتب والي اليمن إلى الرشيد يخبره بأمرهم وأمر الشافعي الذي وصفه الوالي بقوله: «لا أمر لي معه ولا نهي»، فقد كان الشافعي يأخذ على يديه، ويمنعه من الظلم، فأرسلوا إلى الرشيد، فقتل العلوية، وحاول محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة، أن يكيد للشافعي، ولكنه استطاع تخليص نفسه بذكائه(٢).

وقيل: إن الشافعي بايع من اختاره العلوية إماماً، وربما كان هذا الخبر صحيحاً، وإلا فما معنى أن يقرن بالعلوية المتمردين على الرشيد، ويقدم معهم للمحاكمة؟ وقد يكون الباعث عليه هو شدة تعلق الشافعي بآل البيت، ومجاهرته بذلك، متجاوزاً كل اتهام، حتى قال:

إن كان رفضاً حبُّ آلِ محمَّد   فليشهدِ الثَّقلانِ أنِّي رافِضِي(٣)

د ـ موقف الحنابلة:

يكاد المذهب الحنبلي أن يكون صورة لموقف الإمام أحمد بن حنبل نفسه، فلم يكد يُعرف عن الإمام أحمد أنه قام بمحاولة خروج، أوآزر الخارجين، وإن كان في بعض أقواله التي قدمناها ما يوحي بأنه لا ينظر بعين الارتياح إلى السلاطين الموجودين في زمنه، ولكن هذا شيء والقول بالخروج شيء آخر، ويظهر أنه كان يرى رأي الحسن البصري من أن صلاح الرعية يؤدي لا محالة ـ إلى صلاح الراعي، وأن الحاكم مظهر من مظاهر الشعب، ولذلك وجه جهوده لإحياء السنة وحث الناس على القيام به(٤).

ويمضي فقهاء المذهب على هذا الخط، اتقاءً للفتنة، وحفاظاً على

---

(١) ابن النديم، «الفهرست» ص ٣٠٩.

(٢) ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، الجزء السابع عشر، ص ٢٨٧، ٢٨٨.

(٣) محمد أبو زهرة، «الشافعي» (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م) ص ١٤١.

(٤) محمد أبو زهرة، «ابن حنبل» (دار الفكر العربي، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م) ص ١٤١.

الجماعة، وإن كانت تطل من عبارات بعضهم إشارات إلى جواز الخروج[1].

فهـذا ابن تيمية يعـرض لقوله تعالى: ﴿وأنْزَلْنَا الحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ ومَنَافِعُ للنَّاسِ، وليعْلَمَ الله مَنْ يَنْصُرُهُ وَرسلهُ بالغَيْبِ﴾ [الحديد ٢٥/٥٧]، فيقول: «فمَنْ عَدَلَ عن الكتـاب قُوِّمَ بالحـديد، ولهـذا كان قوام الـدين بالمصحف والسيف، وقد روي عن جابر بن عبدالله، رضي الله عنهما، قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نضرب بهذا ـ يعني السيف ـ من عدل عن هذا ـ يعني المصحف[2].

وفي معرض تعليقه على آية الربا: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الـرِّبـا إنْ كُنْتُـم مُؤْمِنينَ، فإنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُـوا بِحـرْبٍ مِنَ الله ورَسُـوله...﴾. [البقرة ٢٧٨، ٢/٢٧٩]. يقول: وهذه الآية نزلت في أهل الطائف لما دخلوا في الإسلام، والتزموا الصلاة والصيام، لكن امتنعوا من ترك الربا، فبين الله أنهم محاربون له ولرسوله إذا لم ينتهوا عن الربا، والربا هو آخر ما حرمَّه الله، وهو مال يؤخذ برضا صاحبه، فإذا كان هؤلاء محاربين لله ورسوله يجب جهادهم، فكيف بمن يترك كثيراً من شرائع الإسلام أو أكثرها[3]؟.

ويقول ابن قدامة في آية البغاة ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾....: إن الآية أفادت جواز قتال كل من منع حقاً عليه[4].

وإذا تحـدثنا عن الوهابية (اتباع محمد بن عبدالوهاب)، فإننا نجد لدى هؤلاء دعوة علنية إلى الجهاد والخروج على كل من خالفهم في عقيدتهم، حتى إن أعداء الدعوة من التُرك ومن جاراهم أطلقوا على الوهابيين لقب «الروافض» و «الخـوارج». وقد جاء في الوثائق الرسمية المتبادلة بين محمد علي والباب

---

(١) صرح ابن عقيل وابن الجوزي بجواز الخروج على الإمام غير العادل، وهو ظاهر كلام ابن رزين.
انـظر (المـرداوي، «الإنصـاف في معـرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حبنل»، الجزء العاشر ص ٣١١).

(٢) ابن تيمية، «السياسة الشرعية» (بيروت: دار الكتب العربية، ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦م) ص ٢٤.

(٣) ابن تيمية، «الفتاوى الكبرى»، الجزء الرابع (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر) تقديم حسنين محمد مخلوف ص ٣٥٣.

(٤) ابن قدامة، «المغني»، الجزء العاشر ص ٤٨.

العالي نعت الأمير السعودي الذي احتضن هذه الحركة بأنه «خارجي» أما هم فيطلقون على أنفسهم اسم «حنابلة» أو «الموحدين» أو «الإخوان» أو «السلفيين»[1].

وقد حرر محمد بن عبدالوهاب كتاباً في التوحيد ، وقد سأله رجل من بني تميم ، اسمه علي بن ربيعة ، عن منهجه في أخذ الناس به ، فقال : «طريق رواج هذا الأمر النصيحة وبذل المعروف ، فقال له علي بن ربيعة : فإن لم يجر بذلك؟ قال : بالسيف ، فقال له : كيف يستحق القتل من لا يتبعه؟ فقال : لأنه كافر مشرك»[2].

وقد ذهب محمد بن عبدالوهاب إلى تكفير من تقرب إلى الله بزيارة قبر نبي أو ولي ، أو أدخل اسم نبي أو ولي أو ملك في الدعاء لله ، أو طلب الشفاعة من غيره ، أو نذر لغيره ، أو ادعى علماً لا دليل عليه من كتاب أو سنة ، أو قاطع من العقل بالضرورة ، فإنَّه غيب ولا يعلم الغيب إلا الله ، وكذلك فقد كفَّر منكر القدر في جميع الأشياء ،وكل من يذهب إلى تأويل القرآن بدلالة الآية الكريمة ﴿ وما يَعْلَمُ تأْوِيلَهُ إلاَّ الله﴾[3]. [آل عمران ٧/٣].

هـ ـموقف الظاهرية :

لعل أكثر فقهاء أهل السنة تطرفاً في مسألة الخروج هم أهل الـظاهر، فقد ذكر ابن حزم أنه إن قام على الإمام الفاسق من هو أعدل منه ، وجب أن يقاتل مع القائم ، لأنه تغيير منكر[4]. وهكذا يرقى ابن حزم بمبدأ المقاومة المسلحة للفسقة إلى مرتبة الوجوب ، وسنعرض تمام رأيه لدى استعراضنا أدلة القائلين بشرعية الخروج .

---

(١) عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم ، «الدولة السعودية الأول» (معهد البحوث والدراسات الإسلامية ١٩٦٩ م) ص ٢٥ .

(٢) الريكي : حسن بن جمال بن أحمد ، «لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب» (بيروت : دار الثقافة) تحقيق الدكتور أحمد مصطفى أبو حاكمة ص ٢٨ .

(٣) الريكي ، المرجع نفسه ص ١٨٧ ـ ١٩٠ .

(٤) ابن حزم ، «المحلى» ، الجزء التاسع ص ٣٦٢ .

أدلة هذا المذهب (مذهب السيف):

هذه الأدلة هي أدلة أصحاب مذهب السيف عموماً، سواء أكانوا من الخوارج أم من المعتزلة أم الزيدية، كما أنها أدلة طوائف هذا المذهب من أهل السنة، وهي نفسها مما يستدل به على العزل للفسق كما قدمناه وإن كان هنالك نصوص خاصة بالخروج، وهذه الأدلة هي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لا ينَالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ﴾ [البقرة ٢/١٢٤]، فأهل الفسق والجور ليسوا من أهل هذا العهد، ومنه الإمامة. وقد روى ابن جرير الطبري في تفسيره لهذه الآية أقوالاً عن الصحابة، منها ما رواه عن مجاهد: «لا يكون إمام ظالماً». وعن ابن عباس «ليس للظالمين عهد، وإن عاهدته فانقضه»[1] وقال ابن خويز منداد المالكي: «الظالم لا يصلح أن يكون خليفة ولا حاكما ولا مفتيا ولا شاهداً ولا راوياً، غير أنه لا يعزل بفسقه حتى يعزله أهل الحل والعقد»[2].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وتَعَاوَنُوا عَلى البِرِّ والتَّقْوَى ولا تَعَاونُوا عَلى الإِثْمِ والعُدْوانِ﴾ [المائدة ٢/٥]، وقوله: ﴿فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُما عَلى الأخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتي تَبْغِي حتَّى تِفَيءِ إلى أمْرِ الله﴾. [الحجرات ٩/٤٩].

٢ ـ قوله ﷺ: «اسْتقيمُوا لِقُرَيْش ما اسْتَقَامُوا لكُم، فإنْ لَمْ يَسْتقِيمُوا لكُمْ، فَضَعُوا سُيُوفكُم عَلى عَواتِقِكُمْ، ثُمَّ أَبِيدُوا خَضْراءَهُم»[3].

ويروي حذيفة بن اليمان: جاء الإسلام حين جاء، فجاء أمر ليس كأمر الجاهلية، وكنت قد أُعْطِيتُ في القرآن فهماً، فكان الرجال يجيئون، فيسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وأنا أسأله عن الشر، فقلت: يارسول الله! أيكون بعد هذا الخير شر كما كان قبله؟ قال: «نعم». قال: قلت: فما العصمة يارسول الله؟ قال: «السيف»[4]. . . وللحديث تتمة.

---

(١) «تفسير الطبري»، الجزء الثالث ص ٢٠، ٢٢.

(٢) «تفسير ابن كثير» (وبهامشه «تفسير البغوي») الجزء الأول ص ٣٠٦.

«وتفسير القرطبي»، الجزء الثاني (مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٣هـ) ص ١٠٩.

(٣) رواه أحمد في «مسنده» عن ثوبان، والطبراني في «الصغير» «والأوسط»، ورجال «الصغير» ثقات، والحديث حسن.

(٤) الصنعاني، «المصنف»، الجزء ١١، ص ٣٤٣.

* وعن عبدالله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ أولَّ ما دَخَلَ النَّقْصُ عَلى بَنِي إسرائيلَ كانَ الرجلُ يلقَى الرجلَ فيقولُ: ياهذا اتَّقِ الله ودَعْ ما تَصْنَعُ، فإنَّه لا يحلُّ لك، ثم يلقاهُ من الغَدِ فلا يمنعُه ذلِكَ أنْ يكُونَ أكيلَهُ وشريبَهُ وقَعيدَهُ، فلما فعلوا ذلك ضربَ الله قلوبَ بعضِهم ببعْضٍ». ثم قال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفرُوا منْ بَنِي إسرائِيلَ عَلى لِسَانِ دَاوُدَ وعِيسَى بن مَرْيَمَ﴾ إلى قوله (فاسقون) «كلاَّ، والله لتأْمُرُنَّ بالمَعْرُوفِ ولتنهوُنَّ عَنِ المُنْكَرِ، ولتأْخذُنَّ على يَدِ الظَّالِمِ، ولتأْطُرُنَّهُ على الحقِّ أطْراً، ولتقْصُرُنَّهُ علَى الحَقِّ قَصْراً».

زاد في رواية ـ «أوْ ليَضْرِبَنَّ الله بقُلُوبِ بعْضِكُمْ على بَعْضٍ، ثُمَّ ليلْعَنَنَّكُمْ كمَا لعَنَهُم».

والأطر والقصر يستدعيان اللجوء إلى العنف إذا اقتضى الحال.

* وقوله: «منْ رَأى مْنكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ...».

٣ ـ ومن الأثر: قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر، تذهب بنا شرقاً وغرباً، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم، فإن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه! فقال طلحة: وما عليك لو قلت: «وإن تعوج عزلوه. فقال عمر: لا، القتل أنكى لمن بعده»[1].

وعمر نفسه كان منسجماً مع قوله هذا عندما وقف، فقال: من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه! فوقف أحدهم، فقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا! فقال: الحمد الله الذي أوجد في أمة محمد من يُقوِّمُ عمر.

وعن أبي فنيل، عن معاوية بن أبي سفيان، أنه صعد المنبر يوم القمامة، فقال عند خطبته: إنما المال مالنا والفيء فيؤنا، فمن شئنا أعطيناه، ومن شئنا منعناه، فلم يجبه أحد، فلما كان في الجمعة الثانية قال مثل ذلك، فلم يجبه أحد، فلما كان في الجمعة الثالثة قال مثل مقالته، فقام إليه رجل ممن حضر المسجد، فقال: كلا! إنما المال مالنا والفيء فيؤنا، فمن حال بيننا وبينه حاكمناه إلى الله بأسيافنا، فنزل معاوية فأرسل إلى الرجل فأدخله. فقال القوم: هلك الرجل!! ثم دخل الناس فوجدوا الرجل معه على السرير، فقال معاوية

(١) «تاريخ الطبري»، الجزء الرابع ص ٢٠٨.

للناس: إن هذا أحياني أحياه الله، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سَيَكُونُ بَعْدِي أُمَرَاءُ يَقُولُونَ ولا يُرَدُّ عليهِم، يتقاحَمُونَ في النَّارِ كما تَتَقاحَمُ القِرَدَةُ»[1]. وإني تكلمت أول جمعة، فلم يرد علي أحد، فخشيت أن أكون منهم، ثم تكلمت في الجمعة الثانية، فلم يرد علي أحد، فقلت في نفسي: إني من القوم، ثم تكلمت في الجمعة الثالثة، فقام هذا الرجل، فرد علي، فأحياني أحياه الله»[2].

وكان لهذه الأدلة الواضحة أثرها في إعلان الحسين بن علي، رضي الله عنه، الثورة على يزيد، وقد نالت هذه الثورة من اهتمام المؤرخين والفرق ما لم تنله أية حركة أخرى، وقد انقسم الناس حيالها إلى ثلاث طوائف ذكرها ابن تيمية: ـ

الطائفة الأولى:

ترى أنه خارج على الجماعة، وكان مقتله حقاً لحديث «مَنْ جَاءَكُمْ وأَمْرُكُمْ عَلى رجُلٍ واحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ جمَاعَتَكُم فاقْتُلُوه». حتى عده بعضهم بأنه أول خارج في الإسلام على ولاة الأمر، وقد اعتبر ابن قتيبة هذا القول رد فعل على إفراط الرافضة وغلوها في حب علي وبنيه[3] وهذا محتمل في نظري، وإن كنت أرى أن للأمويين باعاً طويلاً في الترويج لهذا الرأي.

والثانية: قالت: إنه هو الإمام الواجب الطاعة، وغيره على الخطأ، ولا تصلي جماعة إلا خلفه.

والثالثة: ـ كما يذكر ابن تيمية ـ هم أهل السنة الذين لا يقولون هذا ولا هذا، بل يقولون قُتِلَ مظلوماً شهيداً، ولم يكن متولياً أمر الأمة، والحديث المذكور لا

---

(١) رواه الطبراني في «الكبير» «والأوسط»، وأبو يعلى في «مسنده»، ورجاله ثقات، والحديث حسن كما ذكره السيوطي في «الجامع الصغير».
انظر: النص في «مجمع الزوائد» للهيثمي، المجلد الخامس ص ٢٣٦.

(٢) رواه الطبراني في «الكبير»، «والأوسط»، وأبو يعلى في «مسنده»، ورجاله ثقات، والحديث حسن كما ذكره السيوطي في «الجامع الصغير».
انظر: النص في «مجمع الزوائد» للهيثمي، المجلد الخامس ص ٢٣٦.

(٣) ابن قتيبة: أبو محمد عبدالله بن مسلم، كتاب «الاختلاف في اللفظ» (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم (١٠٢ (٤٩)[2] توحيد) الورقة ٦٩).

يتناوله، فإنه لما بلغه ما فُعِلَ بابن عمه مسلم بن عقيل ترك طلب الأمر، وطلب أن يذهب إلى يزيد، أو إلى الثغر، أو إلى بلده، فلم يمكنوه، وطلبوا منه أن يستأسر لهم، وهذا لم يكن واجباً عليهم[1].

ولنا على هذا الرأي الأخير الملحوظتان التاليتان:

١ ـ إن هذا ليس هو رأي أهل السنة جميعهم، إنما هو رأي بعضهم.

٢ ـ عن عقبة بن سمعان، قال: لقد صحبت الحسين من مكة إلى حين قتل، والله ما من كلمة قالها في موطن إلا وقد سمعتها، وإنه لم يسأل أن يذهب إلى يزيد، فيضع يده إلى يده، ولا أن يذهب إلى ثغر من الثغور، ولكن طلب منهم أحد أمرين: إما أن يرجع من حيث جاء، وإما أن يدعُوه يذهب في الأرض العريضة، حتى ينظر ما يصير أمر الناس إليه[2].

وقد أعقب هذه الثورة ثورة تابعة، قامت تكفيراً عن تخلف أهل الكوفة عن نصرة الحسين، وقد قادها سليمان بن صرد الخزاعي، وعرفت باسم «ثورة التوابين» وكان شعارها «يالثارات الحسين»، وحدد الجميع هدفهم بقولهم: «إنا لا نطلب الدنيا، وليس لها خرجنا، إنما خرجنا نطلب التوبة، والطلب بدم ابن بنت رسول الله نبينا ﷺ»[3].

وقام أهل المدينة بانتفاضة أخرى ضد يزيد الفاسق، وأعلنوا خلعه كما يخلعون عمائمهم ونعالهم، فرماهم يزيد بمسلم بن عقبة المري، فهزمهم ونهب المدينة.

وقامت ثورة القراء التي قادها عبدالرحمن بن الأشعث ضد الحجاج، وكان شعارهم «يالثارات الصلاة». وقد التقى الفريقان في دير الجماجم، وكان من بين القراء الخارجين سعيد بن جبير الذي كان يحث على القتال ويقول:

---

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، الجزء الثاني ص ٢٤٧، ٢٤٨، وانظر: «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»، الجزء الرابع ص ٢٧٢ حيث يُخطِّئ الدسوقي من يعتبره باغياً.

(٢) ابن كثير، «البداية والنهاية»، الجزء الثامن ص ١٧٥.

(٣) ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، الجزء الثالث ص ٣٣٣ ـ ٣٤٠.
والبغدادي، «تاريخ بغداد»، المجلد الأول ص ٢٠١.

قاتلوهم على جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين، وتجبرهم على عباد الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين[1].

وفي عام ٢٣١هـ قام أحمد بن نصر الخزاعي، يدعمه رجال الحديث كابن معين وابن الدورقي وأبي زهير، بمحاولة خروج ضد الواثق الذي كان ينعته بالخنزير والكافر، ولكن محاولته أخفقت وانتهت بصلبه[2].

وتعددت الانتفاضات والثورات ضد بني أمية وبني العباس، وكان للفقهاء ورجال الحديث دور بارز فيها، الأمر الذي يجعلنا لا نسلم بما ذكره الفريق الأول، من أن جمهور الفقهاء والمحدثين على مذهب الصبر، وقد تكشف لنا أن جمهورهم على مذهب الخروج، ولقد ذكر ابن حزم سلسلة طويلة من أسماء الصحابة والتابعين من أنصار هذا المذهب الأخير[3].

وأخذاً بظواهر الأدلة المتقدمة، ومع يقيننا بعدم وجود تعارض بين النصوص، ذهب ابن حزم إلى أن أدلة الخروج ناسخة لأدلة الصبر، فقد قال: «فوجدنا تلك الأحاديث التي منها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل، ولما كانت الحال عليه في أول الإسلام بلا شك، وكانت هذه الأحاديث الأخر واردةً بشريعة زائدة، وهي القتال، هذا ما لا شك فيه، فقد صح نسخ معنى تلك الأحاديث».

واعتبر قوله تعالى: ﴿وإِنْ طائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما، فَإِنْ بَغَتْ إِحداهُما عَلى الأُخْرىَ فَقَاتِلُوا الَّتي تَبْغِي﴾ الآية، هي الأساس في النظر، وهي الحاكمة في تلك الأحاديث، فما كان موافقاً لها، فهو الناسخ الثابت، والمخالف لها منسوخ[4].

كما اعتبر أنصار مذهب الخروج أنَّ أدلة أنصار مذهب الصبر إنما تنصرف

---

(١) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، الجزء السادس ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥.
والأصفهاني، «حلية الأولياء»، الجزء الرابع ص ٣٧٩.

(٢) ابن الأثير، المرجع السابق، الجزء الخامس ص ٢٧٣، ٢٧٤.

(٣) ابن حزم، المرجع السابق، الجزء الخامس، ص ١١، ١٢.

(٤) ابن حزم، نفس المرجع والجزء ص ١٤.

للإمام العادل.

وقد ورد أصحاب مذهب الصبر عليهم بالآتي:

١ ـ إن الآية ﴿وإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ المُؤْمنينَ اقْتَتَلُوا. . .﴾ هي في البغاة، وليس كل ظالم باغ يجوز قتاله، ومن أسباب ذلك أن الظالم الذي يستأثر عليك بالمال والـولايات، لا يقـاتل في العادة إلا لأجل الدنيا، فلم يكن أصل قتال هؤلاء الظلمة ليكون الدين كله لله، ولتكون كلمة الله هي العليا، ولا كان قتالهم كقتال المحاربين الذي قال فيهم رسول الله ﷺ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مالِهِ فهُو شهيدٌ، ومن قُتِلَ دونَ دَمِهِ فهُوُ شَهيدٌ»[١]. وفرق بين من تقاتله دفعاً، وبين من تقاتله ابتداء. ومن هنا وصف أبو برزةالأسلميخروج ابن الزبير والقراء بأنه قصد به الدنيا[٢].

إن جملة ما استـدل به أصحاب الخروج من أدلة لا يخرج عن عمومات الكتاب والسنة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما أحاديث الصبر فهي أخص من تلك العمومات، فلا تعارض إذن، وتبقى الأدلة الخاصة حاكمة في موضوعها[٣] أما ادعاء النسخ فلا يقوم على دليل، إذ يفترض معرفة المتقدم من المتأخر من هذه النصوص حتى يصار إليه، وهذا غير متحقق، كما لا يصح الخروج عليه، والخلاف إنما هو في الفاسق فسقاً دون الكفر[٤].

٣ ـ لا يجوز اعتبار أعمال الصحابة في الخروج حجة يقاس عليها، فقد قال ﷺ: «تَكُونُ لأصْحَابِي زَلَّةٌ يَغْفِرُها الله تعَالَى لَهُمْ لِسَابِقَتِهِمْ مَعِي»[٥]. ولذا، فقد ذكـر المحب الـطبري في شرحه للحديث يجوز أن يريد: يعملون مثلها في الصورة، فيخرجون على الإمام بأدنى خيال يتصورونه، ويعتمدون في ذلك مثل ما وقع بين الصحابة أولاً وآخراً، فأبطل ﷺ هذا القياس، وبين الفرق بينهم، وبين من بعدهم، وحذر من ذلك ليكون العامل به على بصيرة من أمره، لئلا

---

(١) رواه أحمد في «مسنده»، وابن حبان في «صحيحه»، عن سعيد بن زيد، والحديث حسن.

(٢) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، الجزء الثالث ص ٣٧.

(٣) الشوكاني، «نيل الأوطار»، الجزء السابع ص ١٨٦.

(٤) شرح الأبيّ والسنوسي على «صحيح مسلم»، الجزء الخامس ص ٢٠٣.

(٥) رواه ابن عساكر عن علي، وقد عدَّه النجم في المشهورات، والحديث صحيح.

يعتقد الحجة بذلك[1].

ويمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بما يلي:

١ ـ غير صحيح أن قتال الأئمة الظلمة الفسقة لا يكون إلا للدنيا، وأنه غير موصل لإعلاء كلمة الله، ونحن نطالب هذا الفريق بالتمييز بين ما يمكن اعتباره للدنيا أو للأخرى، وهل يعتبر دفع الأذى عن النفس، واسترداد المال من المغتصبين الظالمين من الحكام، قضايا دنيوية مجردة؟ إن المسلم لا يتعرض لهؤلاء الظلمة إلا وهو يشعر بأنه مأجور على عمله هذا عند الله، وهذا لا يمنع أن يأخذ حقه الخاص من المال الذي انتهبه هؤلاء.

وقد ورد في الحديث الشريف: مَثَلُ الَّذينَ يَغْزُونَ مِنْ أمَّتِي، ويأْخُذُونَ الجُعْلَ يَتَقَوَّوْنَ بِهِ علَى عَدُوِّهِمْ، مثَلُ أُمِّ مُوسَى تُرْضِعُ وَلَدَهَا، وتَأْخُذُ أجْرَهَا»[2] وقد ورد في الحديث القدسي: «قال الله تعالى: يا عبادي، إنِّي حرَّمْتُ الظُّلْم علَى نَفْسِي، وجَعَلْتُهُ مُحَرَّماً بَيْنَكُم، فَلا تظالَمُوا»[3].

ولا يمكن أن يكون عملُ المسلم الذي يدفع الظلم عن نفسه وأمته بأمر الله سبحانه، قد قصد به الدنيا دون إعلاء كلمة الله، وإنما مثله كأم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها.

٢ ـ نسلم مع هؤلاء بعدم صحة دعوى النسخ التي لجأ إليها ابن حزم، لما ذكروه، كما نشايعهم فيما ذهبوا إليه من عدم صحة صرف أحاديث الصبر إلى الإمام العادل، ذلك أن موطن الخلاف هو الإمام الفاسق، ولكنا لا نمضي معهم إلى أن أحاديث الصبر أخص من أدلة الخروج، فيعمل بالخاص في محله.

والأدنى إلى القبول في التحقيق بين النصوص ما نقله ابن التين عن الداودي، قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور، أنه إن قُدِرَ على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر[4] وبهذا أخذ طائفة من المعاصرين،

---

(١) المحب الطبري، المرجع السابق، الجزء الأول ص ٢٨.

(٢) رواه أبو داود في «مراسيله»، والبيهقي في «سننه» عن جبير بن نفيل مرسلاً، حديث صحيح.

(٣) رواه مسلم عن أبي ذر، والحديث صحيح.

(٤) ابن حجر، «فتح الباري»، الجزء ١٦ ص ١١٤. والشوكاني، «نيل الأوطار»، الجزء ٧ ص ١٨٥.

كالدكتور فؤاد النادي، والدكتور فتحي أحمد عبدالكريم، والدكتور محمد يوسف موسى[1].

٣ ـ أما أن أعمال الصحابة لا تعتبر حجة استدلالاً بالحديث، فالجواب على ذلك من وجهين:

أولهما: ليس في الحديث حجة لهم، إذ لم يبين الحديث تفسيراً لهذه الزلة، وبالتالي فانَّ إلزامنا بواحد من الاحتمالات ليس له ما يبرره، وما الذي يمنع أن تكون هذه الزلة استجابة بعض الصحابة لتهاون عثمان في الدفاع عن نفسه مثلاً؟ وما الذي يمنع أن يكون ابن عمر وسعد وابن مسلمة، ممن اعتزلوا الأحداث وتركوا نصرة علي رضي الله عنه، هم الذين يعنيهم الرسول ﷺ بقوله هذا؟.

وثانيهما: إن عمل الصحابة والتابعين في مقاومة الظلم لم يكن نابعاً عن هوى حتى يكون مقترفه قد ارتكب زلة، وإنما هم قد اعتمدوا الأدلة الشرعية، وقد ذكر الشاطبي أن كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً، أولا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل، فإن كان معمولاً به دائماً أو أكثرياً، فلا إشكال في الاستدلال به، ولا في العمل على وفقه، وهي السُّنة المتبعة، والصراط المستقيم[2] هذا وقد تكرر خروج السلف على الظلم والظالمين، فكان العمل على وفق ما عملوا سنة متبعة، وبعكس ذلك، فإن الاعتزال لم يأخذ به إلا القليل منهم.

٤ ـ ومن الضروري ذكره أن القائلين بحرمة الخروج قد أقروا بإمامة المتغلب سواء أكان هذا المتغلب قد خرج على إمام عادل أو فاسق، ومع ذلك، فهم يقولون بعدم جواز الخروج عليه، حفاظاً على ما ذكروه من وحدة الجماعة،

---

(١) د. فؤاد النادي، «رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة» ص ١٠٨١، ١٠٨٢.
ـ د. فتحي أحمد عبدالكريم، «نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي» ص ٣١٧ ـ ٣٢٠.
ـ د. محمد يوسف موسى، «نظام الحكم في الإسلام» ص ١٠٥.

(٢) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، الجزء الثالث (المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م). ص ٥٦.

واتقاء للفتن[1]. فإن كان قولهم بعدم الخروج مبعثه الضرورة، فهل معنى ذلك أنهم يجيزون الخروج لدى انتفائها، بأن أمنا من التمزق والاقتتال المستديم؟.

ولقد سبق أن ناقشنا مفهوم الجماعة التي ينبغي التزامها، كما بينا المذاهب المختلفة في الوقوف من الفتن بما يغني عن الإعادة.

خلاصة:

عرضنا لآراء الفرق الإسلامية من مبدأ المقاومة المسلحة، وكانت هذه الآراء تتراوح بين الإفراط والتفريط، إفراط الخوارج الذين شهروا سلاحهم لكل ذنب جناه الإمام، وتفريط الشيعة الإمامية الذين عصف بهم غلوهم في تقديس الإمام، إلى الحد الذي لم يسمحوا معه أن يسأل عما يفعل، ناهيك عن القول بالخروج عليه.

أما المعتزلة فقد راعوا أمرين لم يأخذ بهما الخوارج:

أولهما: أن الخروج لا يكون لأي ذنب، بل يؤخذ بعين الاعتبار تكرر فسق الإمام حتى يغلب الفسق على حاله.

وثانيهما: عدم الخروج إلا بتوافر القدرة اللازمة، وهي إن قدرت فيما مضى بعدة أهل بدر، فلا أعتقد أن هذا العدد محكم يرفض الزيادة.

وقد رجحنا أن المرجئة لا يشكلون فرقة خاصة، ولكنهم اعتزلوا الأحداث الأولى، وبرزت لهم عقائد خاصة في مصير مرتكب الكبيرة، وقد شاركهم فيها بعض فقهاء أهل السنة من بعد، وقد توزع هؤلاء بعد ذلك على الفرق الأخرى، وتبنوا مواقفها من الخروج.

أما أهل السنة، فقد وقفوا موقفاً وسطاً بين الفرق:

أما القائلون منهم بوجوب الخروج، فلم يذهبوا مذهب الخوارج في تكفير غيرهم، أو الخروج لأدنى ذنب على الأئمة، وإلى هذا ينصرف قوله ﷺ: «مَنْ رَأى مِنْ أميرِهِ شَيْئاً فكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإنَّهُ لَيْسَ أحَدٌ يُفَارِقُ الجَمَاعَةَ شِبْرَاً فَيمُوتُ

---

(١) ابن قدامة، «المغنى»، الجزء العاشر ص ٥٣.

ـ وبهاء الدين المقدسي: عبدالرحمن بن إبراهيم، «العدة شرح العمدة» (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ) ص ٥٧٥، ٥٧٦.

إلّا ماتَ مِيتَةً جاهِلِيَّةً».

والقـائلون منهم بوجـوب الصبر لم يذهبوا مذهب الإمامية في النظر إلى شخص الخليفة أو الإمام، وإن صوره بعضهم على أنه جزاء على فسق الناس، لقد كان تشبث هؤلاء بالجماعة ودفع التنازع فيما بينها فوق أي اعتبار آخر، إلا أن يكون الكفر نفسه، وما أشبه حالهم في حرصهم على الجماعة أمام سطوة الأئمة الفسقة، بحال تلك المرأة التي نازعتها أخرى في طفلها، فترافعتا إلى القـاضي، فحكم بقتـل الطفل وشطره إلى نصفين بينهما، رضيت المختلسة بذلك، وقالت الأم: «تنازلت عن طفلي ووهبته لها». أحجم هؤلاء عن العنف خشية على الطفل «المصلحة العامة في الإبقاء على الجماعة»، وتعاونوا مع المختلسة «الأئمة الظلمة»، وجهدوا في مراقبتها وفحصها، وعفوا عما بيدها من متاع، حرصاً على بقاء الطفل، وسعياً وراء سعادته(١).

وهذه وجهة نظر كريمة، لولا إغراقها في الجمود على مفهوم الجماعة إلى الحد الذي دعوا فيه إلى التمسك بها تحت كنف أتفه التافهين، وراح بعضهم يقيسون عقد الإمامة على عقد الزواج في كثير من الجوانب، وقد كان المنطق يقتضيهم أن يقيسوا فسخ الإمامة على الطلاق الذي رسمت لنا الآيات الكريمة طريقـه: ﴿والـلاَّتِي تَخَـافُـونَ نُشُـوزَهُنَّ فَعِـظُوهُنَّ واهْجُـرُوهُنَّ في المضَاجِعِ واضْرِبُوهُنَّ، فَإِنْ أَطَعْنَكُم فلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾. [النساء ٤/٣٤] لقد وقف هؤلاء مع الناشزين من الأئمة عند حد الوعظ والهجر، ولكنهم لم يرخصوا في الضرب أو الخروج.

وبناء على ذلك، واهتداءً بالخطوط الشرعية في الجهاد والطلاق، نبين أنه لا مجـال لاستخـدام السيف ضد الأئمـة الظلمة ابتداء ولأدنى سبب، ونحن مأمورون بالمضي في معارج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالطريقة التي رسمناها سابقاً، ولنا في خِضَمِّ هذه الآراء المتباينة وجهة النظر التالية:

١ ـ إن القول بوجوب الخروج محمول على توافر القدرة، أخذاً من قوله ﷺ «من رأى منكم منكـراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه...». فالحديث ربط

(١) محمـد علي الزعبي، «لا سنة ولا شيعة» (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦١) ص ٤٤.

تغيير المنكر باليد بحال الاستطاعة.
٢ ـ وفي حال عدم الاستطاعة فإنَّ القول بالخروج يعتبر جائزاً غير واجب، ومن هنـا، فإن توجيه اللوم والتخـطئـة إلى الخارجين من السلف يخرج عن الحد المقبول، وللشوكاني في هذا المقام كلام لطيف قال فيه: «لا ينبغي لمسلم أن يحط على من خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على أئمة الجور، فإنهم فعلوا ذلـك باجتهـاد منهم، وهم أتقى لله، وأطوع لسنة رسول الله من جماعة ممن جاء بعدهم من أهل العلم[1].

وفي هذا المقام أشير إلى أن انتقاد ابن خلدون وابن العربي ومن شايعهما، لخروج الحسين رضي الله عنه على يزيد لا يقوم على أساس صائب، فما كان الحسين قد تحرك إلى الكوفة إلا وهو واثق من نصرة من تكفي نصرته، ولكن ما الحيلة مع المتخاذلين؟! ولسنا مع ابن خلدون كذلك حيث ذهب إلى تأثيم من خرج من أهل العلم، دون أن تتم له القدرة الكافية[2].

٣ ـ ومن قال بعدم الخروج من الفقهاء صنفان: مضى أولهما على المنع المقيد بعدم حصول الفتنة، فإن أمِنَتْ الفِتنة كان المصير إلى القول بالجواز، وأما الثاني فقد بنى على تأويل غير سديدٍ. وينقل الصنعاني عن البدر الأمير في كتابه «منحة الغفار» كلاماً نفيساً ننقل منه هذه العبارات: «فمن منع من الخروج على الظالم نظر إلى أنه اطرد أنها لا تنزع يده مما هو عليه من المنكر إلا بأنكر مما أتى به، بل الغـالب أنـه يقـع الأنكر ولا يرتفع المنكر، بل ربما ظفر المتغلب الظالم بالخـارج عليه، فيزيده ضلالاً إلى ضلالتـه، وجراءة إلى جراءته، وجوراً إلى جوره، وإلى هذا يشير من قال: إنه يجب خلعه إلا أن يترتب عليه ما هو أشر من ظلمه ومنكره، فإن هذا معناه أنه يجب إنكار ولايته، وكف يده عن العباد والبلاد، إلا أن يترتب عليه ما هو أشر من ولايته.

وأمـا من قال: إنـه لا يخـرج عليه بحـال، وإنمـا يجب وعـظه وتخويفه للأحاديث الواردة بذلك، فإنه كلام مبني على غير تحقيق، لأن الأحاديث الواردة بعدم قتاله مقيدة بما عُلِم من ضرورة الدين من وجوب إنكار المنكر، والنهي عن

---

(١) الشوكاني، «نيل الأوطار»، الجزء السابع ص ١٨٦.
(٢) «مقدمة ابن خلدون» ص ١٥٩.

الخروج عليه هو، حيث يؤدي إلى أنكر وأعظم من فتنة إمارته، وإلا وجب خلعه عملاً بما علم من وجوب إنكار المنكر باليد مع إمكانه[1].

ولقد نافح الإمام أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الوزير اليماني عن الفقهاء الذين وجه إليهم بعضهم تهمة ممالأة الأئمة الظلمة وعدم الخروج عليهم، فقال «إنهم متفقون على تحسين ما فعله الحسين ـ رضي الله عنه ـ مع يزيد، وابن الأشعث وأصحابه مع الحجاج، وأن جمهورهم قصروا جواز الخروج على من كان مثل يزيد والحجاج، ومنهم من جوز الخروج على كل ظالم، كما أنهم اتفقوا على الاحتجاج بفعل الحسين، ولكن منهم من قصره على مثل يزيد، ومنهم من قاس عليه كل ظالم»[2].

وتعقيبنا على هذا القول: هو أننا بيَّنّا أنَّ من الفقهاء من نازع في جواز فعل الحسين كابن العربي، وإن كنا قد خطَّأنا منهجه، ثم إنه قد خرجت طائفة من الفقهاء ـ وبخاصة في أواخر عهد الدولة الإسلامية ـ أسرفت في تأويل النصوص لدرجة أصبح القول بشرعية الخروج على الظلمة هجراً من القول.

٤ ـ أما الدعوة لاعتزال ما يجري من أحداث، وِفْقاً لما جاء في الأحاديث، فيمكن أن يكون ذلك على ثلاث صور:

الأولى: وتتخذ شكل مقاطعة سلمية للظلم والظالمين، فيما يمكن أن يطلق عليه تعبير «العصيان المدني».

والثانية: اعتزال أحزاب الضلالة التي تُحكِّمُ أهواءها فيما يجري من أحداث، والتزام حزب الجماعة الإسلامية التي ارتضت شرع الله منهجاً لها في حياتها.

والثالثة: وتكون باعتزال القتال لمن لم يعرف جانب الحق في البداية، ولكن إذا تكشف له الحق وجب أن ينحاز إليه، أما معرفة صاحب الحق والتخلي عنه،

---

(١) الصنعاني، العباس بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد الحسني اليمني الصنعاني، «تتمة الروض النضير»، ج ٥ (مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ١٣٤٩هـ) ص ٨، ٩.

(٢) اليماني، الإمام العلامة النظار المجتهد أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الوزير.

«الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم»، الجزء الثاني (إدارة الطباعة المنيرية بمصر) ص ٣٤.

فتلك مواربة وعقوق يأباهما الشرع، وقد رُوِيَ أن رجلًا أتى علياً، رضي الله عنه، يطلب عطاءً من بيت المال، فمنعه علي رضي الله عنه، وقال له: أين كنت يوم صفين؟ فقال: أبغني سيفاً أعرف به الحق من الباطل. فقال له: ما قال الله هذا، وإنما قال: ﴿فَقَٰتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ﴾[1].

وعلى هذا نفهم أبعاد المعاناة التي عاشها علي، رضي الله عنه، حين رأى اختلاف جماعته عليه، إذ قال: «لا رأي لمن لا يطاع». وقال: «ما عزت دعوة من دعاكم، ولا استراح قلب من قاساكم «أعاليل بأضاليل» سألتموني التأخير دفاع ذي الدين المطول. هيهات! لا يمنع الضيم الذليل، ولا يدرك الحق إلا بالجد، أيّ دار بعد داركم تمنعون؟ أم مع أي إمام بعدي تقاتلون؟[2].

ولقد كان الأشتر على حق حينما أشار على علي بمعاقبة المتخلفين، فقد قال له: «وهذه بيعة عامة، الخارج منهما طاعن مستعتب، فحضَّ هؤلاء الذين يريدون التخلف عنك باللسان، فإن أبوْا فأدبهم بالحبس»[3].

وما جرى من تخاذل واعتزال مع الإمام علي رضى الله عنه، جرى مثله مع عبدالله بن الزبير. وكان عبدالله قد بويع بالخلافة أيام يزيد سنة ٦٤هـ، عندما مات معاوية بن يزيد دون أن يعهد لأحد، ويذكر ابن كثير أن «قيامه في الإمارة إنما كان لله عز وجل، ثم هو كان الإمام بعد موت معاوية بن يزيد لا محالة، وهو أرشد من مروان بن الحكم، حيث نازعه بعد أن اجتمعت الكلمة عليه، وقامت البيعة له في الآفاق[4] وقد استحوذ على الحجاز واليمن والعراقين ومصر وخـراسـان وسائر بلاد الشام إلا دمشق. ومع هذا كله، وما إن ينبز مروان بن الحكم حتى تبدأ جبهة ابن الزبير بالانهيار، ويسلمه قومه لقصف المجانيق في الكعبة، فدخل على أمه، فقال: ياأمّاهُ، قد خذلني الناس حتى ولدي وأهلي، ولم يبق معي إلا اليسيرُ، ومن ليس عنده أكثر من صبر ساعة، والقوم يعطونني

---

(١) ابن الهمام، «البيان والتبيين»، الجزء الثاني ص ٥٥.
(٢) الجاحظ، «البيان والتبيين»، الجزء الثاني ص ٥٥.
(٣) أبو حنيفة الدينوري، أحمد بن داود، «الأخبار الطوال» (دار إحياء الكتب العربية بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م) تحقيق عبدالمنعم عامر ص ١٤٣.
(٤) ابن كثير، «البداية والنهاية»، الجزء الثامن ص ٣٣٩، ٣٤٠.

ما أردت من الدنيا، فما رأيك؟ فقالت: أنت والله يابنيّ أعلم بنفسك، إن كنت تعلم أنك على حق وإليه تدعو فامض له، فقد قتل عليه أصحابُك، ولا تمكن من رقبتك يتلعب بها غلمان بني أمية. وإن كنتَ إنما أردت الدنيا فبئس العبد أنت، أهْلَكْتَ نفسك ومن قُتِلَ معك! وإن قلت: كنتُ على حق، فلما وهن أصحابي ضَعُفْتُ، فهذا ليس فعل الأحرار، ولا أهل الدين، كم خلودك في الدنيا، القتل أحسن!! فقال: ياأماه، أخاف إن قتلني أهل الشام أن يمثلوا بي ويصلبوني قالت: يابني، إن الشاة لا تتألم بالسلخ، فامض على بصيرتك، واستعن بالله. فقبَّلَ رأسها، وقال: هذا رأيي، والذي خرجت به دائباً إلى يومي هذا، ما ركنت إلى الدنيا، ولا أحببت الحياة فيها، وما دعاني إلى الخروج إلا الغضب لله، وأن تُسْتَحلَّ حرماته، ولكني أحببت أن أعلم رأيك، فقد زدتني بصيرة[1].

وتتكرر مأساة الحسين، فإذا بالعصبة تتبخر بعد كثرتها، وتقع المأساة من جديد، فقد أمر الحجاج بصلبه، وقد مر عليه عبدالله بن عمر، فقال: رحمك الله أبا بكر، أما والله لقد كنت صوَّاماً قوَّاماً، غير أنك رفعت الدنيا فوق قدرها، وليست لذلك بأهل، وإن أمةً أنت شرُّها لأمة صدق[2].

وإذا تركنا تصوف ابن عمر وزهده في هذه الدنيا، فإننا نمسك بعبارته الأخيرة لنحكم لعبدالله بن الزبير، وعلى لسان عبدالله بن عمر، بأنه صادق في خروجه، وحق ما فعل، إذ لم يكن شر هذه الأمة حتى يقتل، وربما كان شرَّها ذلك المتربع على دست الحكم ـ مروان ـ!

ثانيا: الخارجـــون

تتعـدد الفئـات الخـارجة على الإمام من حيث أهدافها وأغراضها، فقد يكونون مرتدين أو مشركين أو محاربين وهؤلاء لا يعنينا أمرهم في بحثنا هذا، باعتبـار أن مدار البحث هو في الخـارجيين على الإمام من المسلمين الذين خرجوا يقاتلون دفاعاً عن الحق وضد الفسق، وهؤلاء يمكن تصنيفهم إلى فئتين:

---

(١) ابن الأثير، المرجع السابق، الجزء الرابع ص ٢٣، ٢٤.

(٢) أبو حنيفة الدينوري، المرجع السابق ص ٣١٥.

(أ) الخوارج:

تعود أصل نشأة الخوارج إلى حادثة التحكيم المشهورة بين علي ومعاوية، فقد انشقوا عن علي لرفضه التوبة وإلغاء التحكيم الذي كان يعتبر كفراً في نظرهم، فما كان يجوز له أن يُحَكِّمَ الرجال إذ «لا حكم إلا لله».

١ ـ حكم الخوارج:

وقد اختلفت الفرق الإسلامية في حكم الخوارج:

أ ـ فعند المعتزلة والشيعة: هم كفار مارقون من الدين، ومن أصحاب النار(١) وليس هذا الحكم القاسي من المعتزلة على الخوارج بمستغرب، فقد كانوا من أنصار علي رضي الله عنه. ولا نطمع من **الشيعة** بحكم أخف، فهم الفرقة التي تمثل الموقف المناهض بعناد للخوارج، وإذا كان يجمع الخوارج بغضُ عليٍّ وتكفيره، فإن الذي يجمع الشيعة حبُّ عليٍّ رضي الله عنه.

ب ـ وعند أهل السنة: خلاف بين الفقهاء كما يلي:

١ ـ قالت طائفة بتكفيرهم: ومن هؤلاء القاضي أبو بكر بن العربي، والشيخ تقي الدين السبكي في فتاواه، والمحب الطبري، والقرطبي، وبعض رجال الحديث، ويستدل هؤلاء على ذلك، كما يستدل المعتزلة والشيعة، بما يلي.

أ ـ ما رواه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يَخْرُجُ قَوْم مِنْ أُمَّتِي يَقْرَؤون القُرْآنَ، لَيْسَ قراءتكُم إلى قِرَاءتِهِمْ بشَيءٍ، ولا صَلاتكُم إلى صَلاتِهِمْ بشَيءٍ، ولا صيامكُمْ إلى صيامهم بشَيءٍ، يَقْرَؤونَ القُرْآنَ يَحْسِبُونَ أنه لَهُمْ وهُوَ عَلَيْهِمْ، لا تجاوزُ صَلاتُهُم تَرَاقيهم، يمْرقُونَ مِنَ الإِسْلام كما يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ»(٢).

وعن أبي سعيد، قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ، وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة ـ وهو رجل من بني تميم ـ قال: يارسول الله، اعدل! فقال: وَيْلَكَ، فَمَنْ يَعْدِلُ إذا لَمْ أعْدِلْ؟ قَدْ خِبْتُ وخَسِرْتُ إنْ لَمْ أكُنْ أعْدِلُ»، فقال عمر: يا رسول الله، أتأذن لي فيه فأضرب عنقه؟ فقال: «دعه، فإنَّ لَهُ أصحاباً

---

(١) ابن أبي الحديد، المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٣٠، والعاملي، «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، الجزء الثالث ص ١٨١.

(٢) رواه أحمد ومسلم.

يحْقرُ أحدُكُمْ صَلاتَهُ مع صَلاتهم، وصِيَامهُ مع صِيامِهِمْ، يقْرؤونَ القُرْآنَ لا يُجَاوِزُ تراقيهم، يمْرقُونَ من الدِّين كمَا يمْرُقُ السَّهْمُ منَ الرَّمِيَّةِ، ينْظُرُ إلى نَصْلِهِ فلا يُوجَدُ فيه شَيْءٌ، ثُمَّ يَنْظُرُ إلى رُصافِهِ فلا يُوجَدُ فيهِ شيءٌ ثُمَّ يَنْظُر إلى قَذَذِهِ فلا يُوجَدُ فيه شيءٌ، قَدْ سَبَقَ الفَرْثَ والدَّم، آيَتُهُمْ رَجُلٌ أسودُ، إحدى عضُدَيْهِ مثْلُ ثدْيِ المرْأةِ أو مِثْلُ البُضْعَةِ تدَردَرُ، يخْرجُونَ على حين فُرْقةٍ مِنَ النَّاس» قال أبو سعيد: فأشهد أني سمعت هذا الحديث من رسول الله ﷺ، وأشهد أنَّ علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، قاتلهم وأنا معه. فأمر بذلك الرجل فالتمس، فأتى به حتى نظرت إليه على نعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي نعته.

وفي بعض رواياته: «لئن أنا أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد»[١].

ب ـ إنهم يُكَفِّرُونَ أعلام الصحابة، ومنهم المُبَشَّرُونَ بالجنة، فكان ذلك تكذيباً منهم للرسول ﷺ في ذلك، ويؤيد ذلك قوله ﷺ: «مَنْ قَالَ لأخيهِ ياكافِر فَقَدْ باء بهَا أحَدُهُمَا»[٢]، فكانوا أحقَّ بأن يوصفوا بالكفر ممن نعتوهم به[٣].

---

(١) رواه أحمد، والشيخان، ومالك في «المدونة»،ونصل السهم: الحديدة المركبة فيه.
والمراد أنه ينظر فيه ليعرف هل أصاب أم أخطأ، والرصاف: اسم للعقب الذي يلوي فوق رعظ السهم، وهو مدخل سنخ النصل.
والنضي: السهام بلا نصل ولا ريش. والقذذ هو ريش السهم.
وهذا المثل ضربه الرسول ﷺ للخوارج، أبان أنهم يخرجون من الإسلام لا يعلق بهم منه شيء، كما أنه لم يعلق بالسهم من الدم والفرث شيء.
والبضعة: القطعة من اللحم، وتدردر: أي تتدردر بمعنى تتحرك.
ينكر الخوارج توجيه هذه الأحاديث إليهم، ويرونها أجدر بأولئك الذين تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وادعوا الأعذار لأنفسهم لدى حدوث الفتن، وزعموا أنهم يعرفون المخرج منها زوراً، وقد قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾. [الأنعام ١٠٤/٦].
وهم في الوقت ذاته يعجبون من دمغهم بالمروق لمخالفتهم علياً، ولا يوجه هذا إلى مخالفيه الآخرين كأصحاب الجمل وأهل الشام، وإذا كانت العلة في وصفهم بالمروق لكونهم أحدثوا وبدَّلوا ونكثوا، فعندهم أنَّ الذي بدَّلَ هو علي، إذا كان الواجب الاستمرار في مقاتلة البغاة، وقد توقف عن ذلك:
انظر: القلهاتي: «الكشف والبيان» ص ٣٢٦، ٣٤٤ وما بعدها.
(٢) رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، وأحمد، ومالك في «الموطأ» بروايات متقاربة.
(٣) الشوكاني، «نيل الأوطار»، الجزء السابع ص ١٧٧.

٢ ـ وذهب الجمهور من الصحابة والتابعين، وطوائف كثيرة من الفقهاء، إلى أنهم فساق بغاة، بذلك أخذ أبو حنيفة والشافعي ومتأخرو الحنابلة، وهو رأي الحسن البصري، فقد جاءه رجل، فقال: ياأبا سعيد، إنهؤلاء استفزوني لأقاتل الخوارج، فما ترى؟ فقال: إن هؤلاء أخرَجَتهُم ذنوب هؤلاء يرسلونك تقاتل ذنوبهم، فلا تكون القتيل منهم، فإنَّ القومَ أهل خصومة يوم القيامة[١].

وسئل الإمام مالك، رضي الله عنه، عن قتال الخوارج، فقال: أرى أن يُسْتَتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا[٢]. ويقول ابن قدامة الحنبلي: إن مالكاً يرى قتلهم على إفسادهم لا على كفرهم[٣].

وقد استدل هؤلاء على مذهبهم بما يلي:

أ ـ ما ذكره ابن عبد البر عن علي رضي الله عنه أنه سئل عن أهل النهروان: أكُفَّارٌ هم؟ قال: من الكفر فَرُّوا. قيل: فمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً. قيل: فما هم؟ قال: هم قوم أصابتهم فتنة، فعموا فيها وصموا، وبغوا علينا، وقاتلونا فقاتلناهم.

ويرتبط بهذا أن علياً لم يقاتلهم ابتداءً، فلو كانوا مرتدين لوجب أن يعاملهم بمثل ما عامل به أبو بكر المرتدين، فدل ذلك على اختلاف وضعهم عن وضع المرتدين.

ب ـ إن هؤلاء ـ وإن كانوا متبعين الهوى، ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين الهوى بإطلاق، ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، فشاركوا أهل الهوى في دخول الهوى نِحْلتَهم، وشاركوا أهل الحق في أنهم لا يقبلون إلا ما دل عليه الدليل على الجملة، فهم ينتسبون إلى الشريعة[٤].

وهذا الرأي هو الذي نرجحه، ذلك أن المسلمين أجازوا مناكحتهم وأكل ذبائحهم. فلو كانوا مرتدين لما حل لهم ذلك، وفي هذا يقول ابن المنذر: ولا

---

(١) أبو الحسين الملطي. التنبيه والرد. ص ١٧٠.

(٢) مالك بن أنس، «المدونة الكبرى»، المجلد الثاني ـ الجزء الثالث ص ٤٧.

(٣) ابن قدامة الحنبلي، «المغني»، الجزء العاشر، ص ٤٩.

وابن قدامة المقدسي، «المقنع» جـ ٣ ص ٥٠٩.

(٤) الشاطبي، «الاعتصام»، الجزء الثاني ص ١٨٦.

أعلم أحداً وافق أهل الحديث على تكفيرهم، وهذا يقتضي نقل إجماع الفقهاء، ويضيف ابن الهمام إلى ذلك قوله: نعم، يقع في كلام أهل المذاهب تكفير كثير، ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون، بل من غيرهم، ولا عبرة بغير الفقهاء، والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا، وابن المنذر أعرف بنقل مذاهب المجتهدين[1].

وحسَن ما ذكره الغزالي في كتابه «التفرقة بين الإيمان والزندقة» حين قال: الذي ينبغي الاحتراز عن التكفير ما وُجدَ إليه سبيل، فإنَّ استباحة دماء المسلمين المقرين بالتوحيد خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم مسلم واحد»[2].

وإذا كنا اعتمدنا أنهم فساق لا كفار، فهل هم بغاة كما ذكر بعضهم أسوة بمن خرج على علي رضي الله عنه من أصحاب الجمل وصفين؟ أم أنهم يتميزون بوصف مختلف؟.

١ ـ يفرق الشيعة بين هذه الطوائف الثلاثة: فأصحاب الجمل (عائشة وطلحة والزبير وابنه عبدالله) هم الناكثون الذين بايعوه ونكثوا بيعته، وأهل الشام (معاوية وصحبه) هم الفاسقون أي الجائرون، أما الخوارج فهم المارقون، وقد أخبره رسول الله ﷺ بذلك، فقال: تقاتِلُ النَّاكثينَ والقاسِطينَ والمارِقينَ». ولكن اختلاف الوصف بين هؤلاء لا يخرجهم جميعاً من أن يكونوا كفاراً[3].

٢ ـ ويقدم المعتزلة رأيهم فيهم، فيقولون: إن أصحاب الجمَل هالكون كلهم إلا عائشة وطلحة والزبير، فإنهم تابوا، ولولا التوبة لحكم لهم بالنار لإصرارهم على البغي، أما أهل الشام بصفين، فإنهم هالكون كلهم، لا يُحْكُم لأحد منهم إلا بالنار لإصرارهم على البغي وموتهم عليه[4].

٣ ـ وذهبت طائفة من أهل السنة، من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد،

---

(١) كمال الدين بن الهمام: محمد بن عبدالواحد السيواسي ثم السكندري، «شرح فتح القدير»، الجزء الرابع.
(المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ) ٤٠٩.

(٢) الشوكاني، المرجع السابق، نفس الجزء ص ١٧٨.

(٣) ابن مطهر الحلي، «تذكرة الفقهاء» ـ المجلد الأول ص ٤٥٢.

(٤) ابن أبي الحديد، المرجع السابق، الجزء الأول ص ٣٠.

إلى أن الكل بغاة، ولا فرق بينهم إلا في الاسم، ومع ذلك فإن هؤلاء متفقون مع غيرهم من أهل السنة على أن مثل طلحة والزبير ونحوهما من الصحابة من أهل العدالة، ولا يجوز عليهم بكفر ولا فسق، بل هم مجتهدون وذنوبهم مغفورة.

وذهب الجمهور من أهل الحديث والفقه والمتكلمين، وعليه نصوص أكثر الأئمة وأتباعهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، إلى التفريق بين الخوارج وغيرهم من أهل الجمل وصفين، فقد اتفق الصحابة على قتال الخوارج، ولكنهم لم يتفقوا على قتال الآخرين فقد اعتزل عدد من الصحابة، وقد ألزم هذا الفريق الأول بأن الخوارج لو كانوا كأهل الجمل وصفين، للزم القول بأنهم من أهل العدالة[1].

٢ ـ حكم من يرى رأي الخوارج دون خروج:

ولكن ماذا لو ظهرت طائفة ترى رأي الخوارج في تكفير المسلمين، واستحلال دمائهم، وترك جماعتهم، ومع ذلك لم تخرج عن قبضة الإمام؟.

ما عليه جمهور أهل الفقه أنه لا يحل بذلك قتالهم ولا قتلهم، فقد سمع علي رضي الله عنه أحد الخوارج يقول: «لا حكم إلا لله» تعريضاً به إذ قبل بالتحكيم، فقال: كلمة حق أريد بها باطل. ثم قال: «لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم من الفيء ما دامت أيديكم معنا، ولا نبدؤكم بقتال».

ولأن النبي ﷺ لم يتعرض للمنافقين الذين كانوا معه في المدينة فلأن لا نتعرض لأهل البغي ـ وهم من المسلمين ـ أولى.

وذهب آخرون إلى جواز قتلهم أخذاً بقول عمر لصبيغ: لو وجدتك محلوقاً

---

(١) ابن تيمية، «الفتاوى الكبرى»، الجزء الرابع ص ٣٣٥.
وابن تيمية، «مجموعة الفتاوى»، الجزء الرابع (مطبعة كروستان العلمية، ١٣٢٩هـ) ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢.
وابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، الجزء الثاني ص ٣٣٣.
والمرداوي، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل»، الجزء العاشر ص ٣١٢، ٣١٣.
والقاضي أبو يعلى، «المعتمد في أصول الدين»، الورقتان ٩١، ٩٢.

لضربت الذي فيه عيناك بالسيف (يعني لقتلتك) وإنما يقتله لكونه من الخوارج، فإن النبي ﷺ قال: «سيماهم التَّسْبيدُ» يعني حلق الرؤوس[1].

ب ـ البغاة:

١ ـ تعريفهم:

البغي في اللغة معناه الظلم والفساد، وأصل البغي مجاوزة الحد والحسد، وقد سمي الظلم بغياً؛ لأن الحاسد يظلم المحسود جهده إراغة زوال نعمة الله عليه عنه[2].

أما من حيث المعنى الشرعي، فنجد اختلافاً عريضاً بين الفقهاء في تحديد من هم البغاة، حتى بيْن أنصار المذهب الواحد، ومنهم ما يوسع دائرة التعريف، حتى إنه لينتظم فئات أخرى من أهل الرِّدَّة وأهل الحرابة ومن لف لفهم، وإننا لنجد صدى الخلافات المذهبية في مسألة الخروج قد انعكست من جديد على هذه التعريفات.

١ ـ ففي المذهب الحنبلي نجد التعريف التالي: «هم الذين يخرجون على الإمام بتأويل سائغ، وشوكة»[3].

ولا يشترط لاستحقاقهم هذا الوصف أن يكون الإمام عدلاً، فسواء أكان عدلاً أم فاسقاً فهم بغاة، قال المرداوي: وهو المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وجوز ابن عقيل وابن الجوزي الخروج على إمام غير عادل[4] وبناء

(١) الشيرازي، «المهذب»، الجزء الثاني ص ٢٢١.
وابن قدامة الحنبلي، الجزء العاشر ص ٥٨ ـ ٦٠.
وشمس الدين بن قدامة المقدسي، «الشرح الكبير»، الجزء العاشر ص ٧٢.
والشيخ مصطفى السيوطي، «مطالب أولي النهى»، الجزء السادس ص ٢٧٢.

(٢) ابن منظور، «لسان العرب» مادة «بغا».

(٣) ابن قدامة المقدسي: موفق الدين عبدالله بن أحمد، «المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني»، الجزء الثالث (المطبعة السلفية ومكتبتها) ص ٥٠٨ وقد أورد ابن قدامة هذا التعريف في «العمدة» راجع «العدة شرح العمدة» لبهاء الدين عبدالرحمن بن إبراهيم المقدسي (المطبعة السلفية ومكتبتها) ص ٥٧٥.

(٤) المرداوي، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل»، الجزء العاشر ص ٣١١.

عليه، فإنه لا يعتبر باغياً من خرج على إمام ظالم عند هذين الأخيرين، وهذه لفتة تستحق الإشارة إليها في المذهب الحنبلي.

ولا تتوقف المسألة على الخروج على الإمام، بل إن الخروج على السلاطين المتغلبين على مختلف الأقاليم - كما نشاهد في أيامنا هذه - يعتبر بغياً في نظر المذهب[1].

٢ - **وفي المذهب الشافعي**: نجد أن الشافعي، رضي الله عنه، يصرح بأن الباغي هو من يقاتل الإمام العادل، وهو في ذات الوقت ممتنع بقوة[2]. وهو ما ذكره المزني في «مختصره»[3].

أما النووي فقد عرّف البغاة في «المنهاج» بأنهم: «مخالفو الإمام بخروج عليه وترك الانقياد، أو منع حق توجه عليهم بشرط شوكة لهم وتأويل، ومطاع فيهم».

وقد ذكر الشربيني في شرحه للمنهاج بأنهم يعتبرون بغاة ولو كان الإمام جائراً وهم عادلون، كما قاله القفال، وحمل عبارتي الشافعي والمزني في (الإمام العادل) على أن المراد بذلك إمام أهل العدل، ولو لم يكن عادلاً، مستدلاً بما ذكرناه عن النووي في شرحه لمسلم، من أن الخروج على الأئمة وقتالهم حرام بإجماع المسلمين[4].

٣ - **وفي المذهب الحنفي: هنالك تعريفات متباينة:**

عرف الكاساني البغاة بأنهم «الخوارج - وهم قوم من رأيهم أن كل ذنب كفر، - كبيرة كان أو صغيرة - يخرجون على إمام أهل العدل ويستحلون القتال

---

(١) السيوطي: مصطفى بن سعد بن عبده الرحيباني، «مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى»، الجزء السادس (منشورات المكتب الإسلامي بدمشق. الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م) ص ٢٦٣.

(٢) الشافعي، «الأم»، الجزء الرابع ص ١٣٥.

(٣) المزني: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني الشافعي، «المختصر» على هامش كتاب «الأم» للشافعي جـ ٥ ص ١٥٨.

(٤) الشربيني «مغني المحتاج» ٤/١٢٣.

والدماء والأموال بهذا التأويل، ولهم منعة وقوة[1]. وهكذا، فإن تعريفه هذا ألصقُ بالخوارج منه بالبغاة، وإن كانوا يمثلون نوعاً من البغاة كما تقدم ذكره.

ولكن ابن الهمام كان أكثر اتساعاً وشمولاً في تعريفه للباغي، حيث قال: بأنه «الخارج عن طاعة إمام الحق»[2]. وهذا التعريف ينتظم في سلكه الخوارج وقطاع الطرق والخارجين على الأئمة بقصد مما حكات سياسية.

وقد ورد مثل هذا التعريف في «المعدن شرح الكنز»، وأورد المؤلف شروط صحة الإمام الحق وواجباته، ثم قال: «ومن لم يكن كذلك فليس بإمام حقٍّ، فلا يجب إعانته، بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم أو يقتل»[3].

وهو ـ في هذه الإضافة ـ يقترب في معناه من التعريف التالي الذي أورده الشيخ عبدالرحمن زادة، حيث قال: «الخروج على الإمام الحق بدون حق[4] وهو ذات التعريف الذي أورده ابن قاضي سماونة في «جامع الفصولين»[5].

٤ ـ وفي المذهب المالكي: نجد تعريفات مختلفة كذلك، وهي تقترب من التعريفات التي أوردها فقهاء الحنفية[6]. ومن ذلك:

ما ذكره ابن جزي الكلبي في تعريفهم بأنهم: «الذين يقاتلون على التأويل، مثل الطوائف الضالة كالخوارج وغيرهم، والذين يخرجون على الإمام، أو يمنعون من الدخول في طاعته، أو يمنعون حقاً وجب عليهم كالزكاة وشبهها[7] فقد أدخل الخوارج والمرتدين في تعريفه.

وهو إذ أشار إلى الخارجين على الإمام، لم يبيِّن لنا فيما إذا كان هذا الإمام عادلاً أو غير ذلك.

---

(١) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ٧/١٤٠.
(٢) ابن الهمام: «شرح فتح القدير»، ٥/٤٠٨.
(٣) نقلاً عن التهانوي، «موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية»، ١/١٥٨، ١٥٩.
(٤) شيخ زادة: «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر» ١/٣٣١.
(٥) ابن قاضي سماونة، «جامع الفصولين»، ١/١٣.
(٦) ابن جزي الكلبي: محمد بن أحمد، «قوانين الأحكام الشرعية» (بيروت: دار العلم للملايين) ص ٣٩٣.
(٧) «تفسير القرطبي»، ١/٢٣٤.

ولكن ما أورده القرطبي يزيل الإشكال، حيث ذكر أنه يقاتل مع الإمام العدل سواء أكان هو الأول أو الخارج عليه، ولكنه تحفظ فقال: لا ينبغي للناس أن يسرعوا إلى نصرة الخارجي حتى يتبين أمره فيما يظهر من العدل، أو تتفق كلمة الجماعة على خلع الأول، وذلك أن كل من طلب الإمامة أظهر من نفسه الصلاح، حتى إذا تمكن رجع إلى عادته الأولى(١).

وهكذا، فإنه قد اشترط كون الإمام عدلاً حتى يسمى الخارجون عليه بغاة.

وهذا ما أكده ابن القاسم، حيث قال: ولو دخلوا مدينة لا يريدون إلا الإمام وحده، فإنهم لا يقاتلون إذا كان الإمام جائراً ظالماً، إلا أن يريدوا مع ذلك من في المدينة من المسلمين، وأخذ أموالهم، فإن مثل هؤلاء يقاتلون بعد المناشدة، فإن أبوا قوتلوا(٢).

ويتبين لنا من عبارة الدسوقي أن من شهر السلاح في وجه الحكام بحق لا يعدُّ باغياً.

فقد ذكر أن الإمام إذا كلف الناس بمال ظلماً، فامتنعوا من إعطائه، فأتى لقتالهم، فيجوز لهم أن يدفعوا عن أنفسهم، ولا يكونون بغاة بمقاتلته(٣).

وعرفه الدردير وابن عرفة بأنه: «الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته من غير معصية بمغالبة ولو تأولا»(٤).

٥ ـ **وفي المذهب الظاهري**: يقسم ابن حزم البغاة إلى قسمين:
أولهما: الخوارج، ومن سار سيرتهم في الخروج على التأويل.

وثانيهما: قسم أرادوا لأنفسهم دنيا فخرجوا على إمام حق أو على من هو في

---

(١) «تفسير القرطبي»، ١/ ٣٣٤.
(٢) الفاسي، «الإمامة العظمى» ص ٤٦.
(٣) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»، ٤/ ٢٧٢.
(٤) الدردير: سيدي أحمد بن محمد، «متن أقرب المسالك في الفقه على مذهب الإمام مالك (مكتبة القاهرة) ص ١٨٦. والرصاع التونسي: أبو عبد الله محمد بن عرفة (تونس، المطبعة التونسية بنهج سوق البلاط، المطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ) ص ٤٨٩.

السيرة مثلهم، فإن تعدت هذه الطائفة إلى إخافة الطريق، أو إلى أخذ مال من لقوا، أو سفك الدماء هملاً، انتقل حكمهم إلى حكم المحاربين.

ويقول: وأما من دعا إلى أمر بمعروف أو نهي عن منكر، وإظهار القرآن والسنن والحكم بالعدل فليس باغيا، بل الباغي من خالفه، ويقول: لم يفرق الله تعالى في قتال الفئة الباغية بين سلطان وغيره، بل أمر تعالى بقتال من بغى على أخيه المسلم عموماً حتى يفيء إلى أمر الله(١).

٦ ـ **وعند الشيعة الإمامية**: الباغي: هو من خرج على إمام عادل، وقاتله ومنع تسليم الحق إليه(٢).

أما عند الشيعة الزيدية، فالباغي: هو من يظهر أنه محق والإمام مبطل، وحاربه أو عزم، وله فئة أو منعة، أو قام بما أمره إلى الإمام(٣).

وبالوقوف على هذه التعريفات المختلفة نخلص إلى النتيجة التالية:

١ ـ نرى أن يصار إلى الفصل بين الخوارج والبغاة، فالخوارج إنما يُكفِّرون على الذنب، وظلم الإمام موجب لتكفيره، وهذه عقيدة عسرة تورث المشقة والشقاق وعليه فإن إفرادهم بالبحث أولى، وإن لم يمنع هذا وصفهم بأنهم بغاة كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء، ومن ثم فإن قصر الكاساني البغاة على الخوارج فيه مطعن من هذا الجانب، فليس كل الخارجين على ذوي السلطة خوارج بهذا المعنى.

٢ ـ كما نرى ضرورة الفصل بين المحاربين والبغاة، فليس للأولين من همّ إلا بث الفوضى وترويع الآمنين. ومن هنا عُرفّت الحرابة بأنها: «إشهار السلاح

---

(١) ابن حزم، «المحلى» ١١/٩٧ ـ ٩٩.

(٢) الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، «مسائل الخلاف في الفقه»، ٢/١٦٧ (طهران، مطبعة محمد علي العلمي).

(٣) السياغي: شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين السياغي الحليمي الصنعاني كتاب «الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير».
الجزء الرابع (مطبعة محافظة مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٩هـ) ص ٣٣١. والمرتضى، «البحر الزخار» ٦/٤١٥.

وإخافة السبيل» والبغاة إنما يتوجهون بسلاحهم صوب الأئمة الظلمة، دون أن يدخلوا في حسابهم أهداف أهل الحرابة. صحيح أنه قد يلجأ بعض البغاة إلى القيام ببعض الأعمال الإرهابية من التعرض للآمنين الوادعين، وقتلهم أو سلبهم، وهذا لا يعفيهم من أن يحاسبوا على هذه الأعمال إذا انحرفوا بخطهم السياسي الذي ساروا عليه أولاً. ومن هنا نجد فيما ذكره ابن حزم في تفصيله هذا المتقدم قدراً من السداد.

٣ ـ ونرى كذلك أنه لا يكفي مجرد الخروج على الإمام حتى يدمغ الخارج بوصف البغاة، ونعتقد أنه يجب أن يحاط هذا الخروج بضمانتين حتى يصح هذا الوصف:

الأولى: أن يكون الخروج على إمام حق. وهذا يستدعي أن يكون الإمام مستوفياً للشروط المتقدمة، وكان قد ولي بطريقة شرعية. ومن هنا فرَّق كثير من الفقهاء بين من تغلب على الإمامة فيجوز الخروج عليه إذا جار وبغى، وبين من عُقدَتْ له الإمامة فلا يجوز[1]. وعليه، فإن ما ذهب إليه جمهور الحنابلة من عدم اعتبار شرط العدالة في الإمام، وما حاوله الشربيني في حمله مذهب الشافعية على إسقاط هذا الشرط، ومن نهج نهجهم لا يعطي الصورة الحقيقية للموضوع.

والثانية: أن يكون هذا الخروج بغير حق. أما إذا كان بحق حرموه، فلا يعتبرون بغاة. وبهذا نرى صحة ما ذكره الدسوقي من المالكية، وابن حزم من الظاهرية، والشيخ زاده وابن قاضي سماونة من الحنفية إذ ذكروا أنه لا يعتبر باغياً إلا من خرج بدون حق، وطلباً للدنيا.

وإذا كان لنا أن نختار من بين التعريفات المتقدمة ما نراه أوفاها، فهو تعريف الشيخ عبدالرحمن شيخ زاده، إذ قال بأن البغي هو: «الخروج على الإمام الحق بدون حق». وما ذكر بعد ذلك من إضافات على هذا التعريف من ذكر المنعة وما إليها يدخل ضمن الشروط الخاصة بالبغاة.

وينبغي لنا أن نبين أن الذي يحكم بفسق هذا الفريق أو ذاك هم أهل الحل والعقد من العلماء خاصة، وإلا فإنه لا يتصور أن يقوم الحكام ـ وبخاصة في

(١) الشربيني، «مغني المحتاج». ٤/١٢٣.

أيامنا هذه ـ بإنصاف خصومهم من الخارجين عليهم، وإضفاء صفة الشرعية على أعمالهم. وإن حصل ذلك ففي القليل النادر. وهل كل الحكام في مثل قوة علي بن أبي طالب في الحق عندما رأى الخوارج ينحازون إلى حروراء ليعلنوا تمردهم، وهو يقبل خلافهم في الموقف السياسي، وإن لم يقبل تكفيرهم له؟ يروي ابن الأثير أنه عندما تحرك أبو مسلم الخراساني بشكل علني ضد بني أمية، داعياً إلى حق آل البيت سنة ١٢٩هـ، وقعت بينه وبين نصر بن سيار عامل خراسان معركة أُسِرَ فيها مولى نصر، فأطلقه أبو مسلم قائلاً: «إن هذا سيرد عنكم أهل الورع والصلاح، فما نحن عندهم على الإسلام». ثم يعقب ابن الأثير على ذلك قائلاً: «وكذلك كان عندهم (أي عند الأمويين) يرجفون عليهم بعبادة الأوثان، واستحلال الدماء والأموال والفروج»(١). وليس هنالك ما هو أدعى لتخذيل الناس عن الثائرين على الظلمة، من مثل هذه التهمة التي تتكرر عبر العصور. بل إن من هؤلاء الظلمة لمن يجبه الثائرين الذين هم أكثر عدالة منه بقوله تعالى: ﴿وإذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا في الأرض قَالُوا إنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ. ألا إنَّهُمْ هُمُ المُفْسِدُونَ ولكِنْ لا يشْعُرُونَ. وإذا قِيلَ لهُمْ آمِنُوا كما آمَنَ النَّاسُ قالُوا أنُؤْمِنَ كما آمَنَ السُّفَهَاءُ ألا إنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ ولكِنْ لا يعْلَمُونَ﴾. [البقرة ١١ ـ ١٣].

وقدْ ذكر الشوكاني في «وبل الغمام» أن ادِّعاء الخارج بأنه أصلح أو أنهض بالأمر من الإمام القائم لا يخرجه عن كونه باغياً. ولكن إذا ظهر من الإمام القائم العجز عن القيام بالركن الأعظم من أمور الإمامة، لم يكن الثاني باغياً(٢).

والخارجون ـ على هذا الحال الذي قدمناه، ممن خرجوا على الإمام الحق بحق، أو على الإمام غير الحق ـ ليسوا موطن طعن ومذمّة عند الشافعية؛ لأنهم إنما خالفوا بتأويل جائز في اعتقادهم. فلهم ـ لما فيهم من أهلية الاجتهاد ـ نوع عذر. وما ورد في ذمهم محمول على من لا أهلية فيه للاجتهاد، أو لا تأويل له، أو له تأويل قطعي البطلان، ولذا قال بعضهم:

---

(١) ابن الأثير. «الكامل في التاريخ». ٤/٣٠١.
(٢) نقلاً عن: محمد صديق حسن خان، «إكليل الكرامة». ص ٢٦.

واحـذر من البغي الوخيم فلو بغى جبــل على جبـل لدك البـاغي[1]

وخالف الإمامية في هذا، واعتبروا البغي اسم ذم، ومنهم من ذهب إلى تكفيره. وعند المعتزلة والحنفية: هم فساق[2].

هذا ولا يقتصر البغي على الخروج على الإمام فقط، بل إن مخالفة نائبه تعامل بالمثل، كما لو أمرهم بأداء زكاة أموالهم فامتنعوا[3].

ولكن ما حكم ما إذا لم يكن هنالك إمام واحد للمسلمين، وكان هنالك حكام متغلبون كما يشاهد في أيامنا ـ هل يعتبر الخروج عليهم بغياً؟

ما ذكره مصطفى السيوطي من علماء الحنابلة واضح في أنه يعتبرهم بغاة كذلك. وخالف في هذا من فرق بين من كانت توليته برضا المسلمين، وبين من كانت توليته قهراً. كما خالف من قال بعدم مشروعية تعدد الأئمة.

ونحن ـ إذا كنا رجحنا مبدأ عدم التعدد ـ لا نعتبر الخارجين بغاة إذا كانوا يتجهون لإقامة شرع الله وتحقيق العدل. أما إذا كانوا طلاب دنيا وسلطة، فذلك قمين بأن ينسلخ عليهم وصف البغي. ومع ذلك، فإننا نرى نصرة الطرف الخارج إذا كان أعدل، خلافاً لمن ذهب من الفقهاء ـ كما قدمناه عن أبي حنيفة إلى المناداة باعتزال الفريقين.

ولنا أن ندعم ما قلناه بمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الفواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْهَا ومَا بطَنَ، والإِثْمَ والبَغْيَ بِغَيْرِ الحَقِّ﴾. [الأعراف ٧/٣٣]. فالظلم الواقع غير المبَررَّ شرعاً أولى أن يدفع ويدفع مقترفه ولو كان من الحكام. ويقول الله تعالى في صفات المؤمنين: ﴿والَّـذِينَ إذَا أصَـابَهُمُ البَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾. [الشورى ٤٢/٣٩]. وجاء في الحديث الشريف: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، ومَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فهُوَ شَهِيدٌ، ومَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فهُو شهيدٌ، ومن قُتِلَ

(١) الرملي، «نهاية المحتاج». ٧/٤٠٢. «وحاشية أبي الضياء» نور الدين علي بن علي الشبراملسي على «نهـاية المحتـاج». نفس الجزء والصفحة.«وحاشية الشيخ إبراهيم الباجوري» ٢/٢٥٣. وابن حجر، «تحفة المحتاج على شرح المنهاج». ٩/٦٥.

(٢) الطوسي،«مسائل الخلاف في الفقه». ٢/ص ١٦٧.

(٣) «حاشية الدسوقي على الشبرح الكبير» ٤/٢٧٢

دونَ أهْلِهِ فهُو شهيدٌ»[1]. وفي حديث آخر: «مَنْ قُتل دُون مظْلمتِهِ فهُوَ شَهِيدٌ»[2].

ونحن ـ باختيارنا هذا الذي قدمناه ـ نعتقد أننا وازنا بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي. ذلك أن أصل البغي في اللغة هو الحسد. والباغي ـ وفقا لما ارتضيناه ـ هو من ينفس على الحكام سلطتهم، فيتقدم معلنا تمرده لعله يظفر بمبتغاه. إنه ذو منهج انقلابي لا يرضى بأقل من الوصول إلى قمة السلطة، ولا يعبأ بما يترتب على حركته هذه من إراقة للدماء، أو بذر للفرقة في الصف الواحد. وهو لا يني ـ في الوقت ذاته ـ عن التماس الأعذار والحجج والتبريرات التي يغلف بها نواياه.

٢ ـ خصائص البغاة وشروطهم:

لا بد لتحقق صفة البغي من توافر الشروط والعناصر التالية:

١ ـ الخروج على الإمام أو نائبه، وإعلان العصيان المسلح عليهما كما قدمنا. فإذا لم يتحقق الخروج، فلا يسمى المخالف باغياً. هذا موطن اتفاق بين الفقهاء، فلم يختلفوا في أن مباشر الخروج باغٍ يجب قتاله.

ولكنهم اختلفوا فيما إذا كان انحاز هؤلاء إلى مكان، وكانوا يتأهبون لقتال الإمام العادل. هل يعتبرون بغاة أم لا؟

ذهب أبو حنيفة وصحبه إلى اعتبارهم بغاة. فقد روى الحسن عن أبي حنيفة أن من لم يظهر منهم خروج، فليس للإمام أن يقتلهم إلا إذا بلغه عزمهم على الخروج، فحينئذ ينبغي له أن يأخذهم، فيحبسهم قبل أن يتفاقم الأمر[3].

ويستدل الحنفية على مذهبهم بأن مدار الحكم على الدليل، وهو الاجتماع على القتال والامتناع ولو انتظر الإمام حقيقة قتالهم، فلربما لم يمكنه دفعهم[4].

وهذا هو مذهب الزيدية كما يتبين لنا من تعريفهم المتقدم للبغي، حيث

---

(١) رواه أحمد في «مسنده»، وابن حبان في «صحيحه» عن سعيد بن زيد. الحديث حسن.

(٢) رواه النسائي والضياء عن سويد بن مقرن. والحديث صحيح.

(٣) السرخسي، «المبسوط». ١٠/١٢٥. والكاساني، «بدائع الصنائع». ٧/١٤٠.

(٤) كمال الدين بن الهمام، «شرح فتح القدير». ٤/٤١١.

ورد فيه: «وحاربه أو عزم».

وخالفه بقية الأئمة، فاشترطوا إشهار السلاح حقيقة والبداء بالقتال، وقد استدلوا على ذلك بما ذكر من أن أحد الخوارج اعترض علياً وهو يخطب على المنبر قائلا: «لا حكم إلا لله». فقال علي رضي الله عنه: «كلمة حق أريد بها باطل. لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفيء مادامت أيديكم معنا[1]. ومعلوم أن الخوارج قد انحازوا إلى حروراء، وكانوا ينذرون بالانقضاض على عسكر الخليفة وقتله. وقد ذكر الحضرمي أنه دخل مسجد الكوفة، فإذا نفر خمسة يشتمون علياً ـ رضي الله عنه ـ وفيهم رجل يعاهد الله ليقتلن علياً. قال الحضرمي: فتعلقت به، وتفرقت أصحابه عنه، فأتيت به علياً رضي الله عنه فقلت: إني سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك! فقال: ادنُ ويحك! من أنت؟ فقال: أنا سوار المنقري. فقال علي رضي الله عنه: خل عنه. فقلت: أخلي عنه وقد عاهد الله ليقتلنك!؟ قال: أفأقتله ولم يقتلني؟ قلت: فإنه قد شتمك! قال: فاشتمه إن شئت أو دعه[2].

ومما استدل به هؤلاء: ما رواه الشافعي أن عدياً كتب لعمر بن عبد العزيز: إن الخوارج عندنا يسبونك. فكتب إليه عمر بن عبدالعزيز: إن سبوني فسبوهم أو اعفوا عنهم، وإن أشهروا السلاح فأشهروا عليهم، وإن ضربوا فاضربوهم[3].

٢ ـ أن يكونوا في كثرة ومنعة، بحيث لا يمكن كفهم إلا بتجهيز الجيوش، أما إذا كانوا قلة ليست بذات وزن وكيدهم ضعيف، فلا يعتبرون أهل بغي، وإنما يعاملون كقطاع الطرق. بهذا قالت الشيعة الإمامية[4] والزيدية[5] وهو مذهب الحنابلة كذلك، وإن شذ أبو بكر فاعتبرهم بغاة، وهو رواية ذكرها أبو

---

(١) الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ٥٨. والقاضي أبو يعلي، «الأحكام السلطانية» ص ٣٨. والشافعي، «الأم»، ٤/١٣٦. والدردير، «متن أقرب المسالك». ص ١٨٦. والرصاع التونسي، «شرح حدود الإمام الأكبر»، ص ٤٩٠.

(٢) ابن الهمام، المرجع السابق. ص ٤٠٩، والسرخسي، المرجع السابق ص ١٢٥.

(٣) الشافعي، «الأم». ٤/١٣٦.

(٤) ابن مطهر الحلي، «تذكرة الفقهاء». ١/٤٥٢.

(٥) المرتضى، «البحر الزخار». ٦/٤١٦.

الخطاب[1]. وقد لاحظنا من تعريف النووي السابق للبغاة أنه يشترط لتحقق الشوكة وجود مطاع فيهم. وظاهر كلام النووي أن المطاع شرط لحصول الشوكة، لا أنه شرط آخر غير الشوكة كما يقتضيه التعبير[2]. وهذه هي وجهة نظر الشافعية عموماً. وبمثل ذلك قال الحنفية[3] والزيدية الذين لم يشترطوا وجود إمام لهم، فهم بغاة وإن لم ينصبوا إماماً، فقد أجرى علي رضي الله عنه على أهل الجمل حكم البغاة ولم يكن لهم إمام[4].

ويستدل هؤلاء بحادثة مقتل علي رضي الله عنه ـ على يد عبدالرحمن ابن ملجم، فقلم جيء بعبدالرحمن إلى علي بعد إصابته، فقال علي لابنه الحسن: إن برئت رأيت رأيي فيه، وإن مت فلا تمثلوا به.

ويلاحظ أنه لا خلاف بين الحنفية والحنابلة والشافعية في هذه المسألة؛ ذلك أن الحنفية والحنابلة ـ وإن اعتبروهم محاربين ـ إلا أنهم لا يعاقبونهم بعقوبة الحرابة إلا إذا توافرت شروط الحرابة، وإنما سموهم قطاعاً بإطلاق، لأن الخارجين إذا لجؤوا لاستخدام القوة واقترفوا موجبات الحرابة، فإنهم يعاملون كالمحاربين. أما الشافعية فنظروا إلى الأصل، وقالوا: إنهم من أهل العدل، فإذا ارتكبوا جريمة وتوفرت شروطها أخذوا بها، وهكذا لا نجد ثمة فرقاً بين الفريقين، وإن اختلفوا في تعبيراتهم[5].

وقد خالف آخرون في معاملتهم كقطاع الطرق حين عدم وجود الشوكة وإنما هم بغاة على أي حال. واستشهد ابن الهمام لهذا الفريق بقصة الخضرمي مع سوار المنقري السابقة، حيث قال بعد إيراده هذه القصة: «ففي هذا دليل أن مالم يكن للخارجين منعة لا نقتلهم». وهذا ما نميل إليه، فإن العبرة إنما هي بنبل الهدف. وغير خاف أن من كانت دوافعه سياسية محضة غير

---

(١) المرداوي، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف». ١٠/٣١١، ٣١٢.

(٢) الشربيني، «مغني المحتاج». ٤/١٢٣.

(٣) ابن الهمام، «شرح فتح القدير» ٤٠/ ٤٠٨.

(٤) المرتضى، «البحر الزخار» ٦/٤١٦.

(٥) عبد القادر عودة، «التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي». ٢/٦٨١. وابن حجر الهيثمي، «تحفة المحتاج لشرح المنهاج»، ٩/٦٨.

أولئك الذين استخف بهم طيشهم، فراحوايعيثون فساداً عريضاً بين قتل وترويع للآمنين في أمـــوالهم وأنفسهم. فإذا كان البغـــاة ظلمـة بأفعـالهم هذه، فإن المحاربين هم إرهابيون لم يقبل الشارع إلا بالنص على عقوبتهم، وتغليظ هذه العقوبة إلى الحد الذي لم نألفه في كثير من مواطن الجنايات، حتى إن من العقوبة ما يصل إلى حد الصلب. وهذا أمر غير مألوف إلا في هذا الوضع.

وفي اعتقـادي أيضـاً أن معيار التفـريق بين البغـاة والمحاربين (أو قطاع الطرق) ينبغي ألا يصدر من الاعتبارات العددية، فذلك يورث خلافاً في تحديد ما يصـح به اعتبار هؤلاء الخارجين قليلين أو كثيرين، فمثلاً اختلف الحنابلة والشافعية في تحديد النفر اليسير، فضربوا مثلاً بالواحد والاثنين والعشرة ونحوهم ممن لا منعة لهم[1]، وفي هذا ما فيه من الإشكال. وكان الأولى اعتماد معيار آخر يقوم على أساس الدافع مثلاً لقيامه بأعماله هذه، أو اعتماد معيار موضوعي ينطلق من طبيعة الفعل القائم نفسه.

٣ ـ أن يكون لهم تأويل سائغ يبرر خروجهم. وقد يكون هذا التأويل صحيحاً أو فاسـداً. ومن التـأويل الفـاسـد المقطوع بفساده ما ذهب إليه الخوارج في تكفيرهم علياً وبقية المسلمين غيرهم، ومن التـأويل الفاسد فساداً ظنياً ادعاء معاوية وصحبه أن لعلي يداً في مقتل عثمان، أو أنه متواطىء في الحد الأدنى مع الثوار لقتله.

ونلاحظ أن النص على هذا الشرط يشكل القاسم المشترك الأعظم بين معظم المذاهب، حتى إن من الفقهاء الذين أسقطوا شرط الشوكة من لم يستغن عن ذكر شرط التأويل، كأبي بكر من الحنابلة.

ولم يشترط الإمام مالك هذا الشرط، فعنده أن الباغي: هو من خرج مغالبة في غير معصية، وسواء أكان خروجه بتأويل أم غيره، ودون اعتبار للشوكة كذلك[2].

(١) ابن قدامة الحنبلي، «المغني» ١٠/ ٤٩.

(٢) الحطاب: «مواهب الجليل» ٦/ ٢٧٧، ٢٧٨، والرصاع التونسي، شرح حدود الامام الأكبر ص ٤٩٠.

ويظهر من تقسيم ابن حزم للبغاة إلى قسمين ـ كما بيناه ـ أنه راعى وجود التأويل في الخوارج دون القسم الثاني الذي أطلق عليه اسم البغاة كذلك، وهم من أرادوا الدنيا، فخرجوا على إمام حق أو على من هو في السيرة مثلهم. وهكذا، فإن طلاب السلطة هم بغاة على أي حال كانوا، سواء أخرجوا بتأويل أم بغيره، مع مراعاة ما قدمنا من أحوالهم.

٤ ـ أن يكونوا مسلمين، فلو غلب أهل الذمة على بلدة صاروا أهل حرب. ولو قاتلونا مع أهل البغي لم يكن ذلك نقضاً منهم للعهد، لأنهم أتباع للبغاة المسلمين، فالذين انضموا إليهم من أهل الذمة لم يخرجوا من أن يكونوا ملتزمين حكم الإسلام في المعاملات، وأن يكونوا من أهل الدار، فحكمهم حكم البغاة، بهذا قالت الحنفية[1].

وفصَّل الشافعية القول: فإن قال أهل الذمة إنهم خرجوا مكرهين أو على ظن أنه يجوز مساعدة أي من الفريقين لم تنتقض الذمة لقيام الشبهة، وإن قاتلوا معهم عالمين من غير إكراه، فإن كان قد شرط عليهم ترك المعاونة في عقد الذمة انتقض العهد؛ لأنه زال شرط الذمة. وإن لم يشترط ذلك ففيه قولان:

الأول: ينتقض كما لو انفردوا بالقتال لأهل العدل
الثاني:لا ينتقض لأنهم قاتلوا تابعين لأهل البغي[2].

وعند الحنابلة قولان كذلك ذكرهما أبو بكر:
أحدهما: ينتقض عهدهم؛ لأنهم قاتلوا أهل الحق، فانتقض عهدهم كما لو انفردوا بقتالهم.
الثاني: لا ينتقض؛ لأن أهل الذمة لا يعرفون المُحِقَّ من المُبْطِلِ، فيكون ذلك شبهة لهم[3]. وخالف المالكية، فقالوا: إنه ينتقض عهدهم[4].

---

(١) «حاشية ابن عابدين» ٣/ ٣١٠، «وشرح فتح القدير»، ٤/٤١٥.
(٢) الشيرازي، «المهذب» ٢/ ٢٢٠.
(٣) شمس الدين بن قدامة المقدسي، «الشرح الكبير على متن المقنع» (على هامش «المغني») ١٠/ ٦٩.
(٤) الدردير، «متن أقرب المسالك» ص ١٨٦.

وعند الإمامية: ينتقض عهدهم على كل حال؛ لأن من شروط صحة عقد الذمة عدم مقاتلة المسلمين[1]، وهو مذهب الزيدية[2].

والذي أراه أنه ينتقض عهدهم بذلك، ويقتصر أثر النقض على الناقضين، ولا يتجاوزهم إلى غيرهم إلا أن يكون القائمون على ذلك من رؤسائهم فيسري أثـر النقض على الجميع. فالعهـد الـذي بيننـا وبينهم هو أن يضعوا السلاح ويذعنوا للدولة الإسلامية، ويدفعوا الجزية أمارة لذلك، فإذا مـا غيروا وبدلوا ترتب على ذلك نقض عهودهم.

٣ ـ مشروعية قتال البغاة وقتلهم:

أ ـ أدلة مشروعية قتالهم:

الأصل في قتال البغاة هو الأدلة التالية: ـ

١ ـ قوله تعالى: ﴿وإنْ طائِفتَان منَ المُؤْمنينَ اقْتَتلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما، فَإنْ بغَتْ إحْدَاهُما عَلى الأُخْرىَ فقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغي حَتَّى تَفِيءَ إلى أمْرِ الله﴾. [الحجرات ٤٩/٩].

٢ ـ ما رواه مسلم قال: حدثني أبو بكر بن نافع ومحمد بن بشار قال ابن نافع: حدثنا غندر، وقال ابن بشار: حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة، عن زياد بن علاقة، قال: سمعت عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنَّهُ سَتَكُونُ هِنَاتٌ وهِنَاتٌ، فَمَنْ أرادَ أنْ يُفَرِّقَ أمْرَ هذِه الأمَّةِ وهِيَ جَميعٌ، فاضْرِبُوهُ بالسَّيْفِ كائِناً مَنْ كانَ وفي رواية «فاقتلوه».

وروى مسلم كذلك، قال: وحدثني عثمان بن أبي شيبة، حدثنا يونس بن أبي يعفور، عن أبيه، عن عرفجة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ أتَـاكُمْ وأمْـرُكُمْ جَميعٌ عَلى رجُـلٍ واحِـدٍ، يريدُ أنْ يشُقَّ عصـاكُمْ أوْ يُفَـرِّق جمَاعَتكُم فاقْتُلوهُ»[3].

وقد انتقد بعضهم اعتبار هذه الشواهد نصاً في الموضوع، فقد قال صاحب

---

(١) الطوسي، «مسائل الخلاف في الفقه»، ٢/١٦٩.

(٢) المرتضى، «البحر الزخار»، ٦/٤١٩.

(٣) «صحيح مسلم»، كتاب الإمارة، ٣/١٤٧٩، ١٤٨٠.

«الروضة الندية» معلقاً على الآية الكريمة: والظاهر أنها في قتال ومضاربة يكون في الغضب بين المسلمين، حيث يكون حكم الله تعالى معلوماً؛ لقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ وليست في البغاة، وهم الذي لهم منعة وشبهة، إذ ليس هنالك قاطع يطلب منهم الفيء إليه، بل كل فرقة منهما تدعي أن ما ذهبت إليه هو الحق الموافق لكتاب الله. وإنما يستفاد حكم البغاة من آثار علي.

أما بالنسبة للأحاديث فلم يثبت في ذلك منها شيء إلا حديث ضعيف رواه ابن مسعود[1].

والذي أراه أن الآية والأحاديث ذات صلة وثيقة بالموضوع، وتساعدنا الآية كثيراً في تحديد هوية البغاة، ذلك أنها لا تلقي باللائمة على فريق في بداية النزاع، حيث لا يُعْرَفُ الباغي من غيره، ويلزم بالتالي القيام بالإصلاح بين المتنازعين، وهذا يحتم علينا إحالة النزاع إلى هيئة (أو محكمة) من كبار رجال الفقه لدراسته إذا تعذر الإصلاح، حيث يكون بوسع هذه الهيئة البت في المشكلة، وتحديد من هو الباغي.

وقد ذكر الشربيني وابن حجر الهيتمي أن ليس في هذه الآية ذكر الخروج على الإمام، ولكنها تشمله لعمومها أوتقتضيه؛ لأنه إذا طلب القتال لبغي طائفة على طائفة، فللبغي على الإمام أولى، والإجماع منعقد على قتالهم[2].

٣ ـ وفيما وراء الكتاب والسنة والإجماع المتقدم، يقوم الأثر الذي يعتبر مستفاداً من النصوص، وبخاصة ما روُي عن علي بن أبي طالب، رضي الله تعالى عنه، حين امتُحنَ بقتال الخارجين عليه من أهل الجمل وصفين والحرورية، حتى لقد ذهب بعضهم إلى اعتبار عمله هذا هو الأصل في معاملة البغاة، ومن ذلك ما ذكره بعضهم: «أخذ قتال المشركين من رسول الله ﷺ، وقتال المرتدين من

---

(١) صديق بن حسن بن علي الحسيني القنوجي البخاري، «الروضة الندية شرح الدرر البهية» ص ٤١١.

(٢) الشربيني، «مغني المحتاج »، ٤/١٢٣، «وحاشية الشرواني» على «تحفة المحتاج» على «شرح المنهاج» ٩/٦٥

الصديق، وقتال البغاة من علي[1].

والذي أراه أن علياً رضي الله عنه، قد اجتهد في معاملتهم معتمداً على النصوص الكريمة، ولم يكن هو أول من واجه مشكلة البغاة (بالمعنى الخاص ـ وهم الخارجون على السلطة)، وإنما واجهها من قبله عثمان رضي الله عنه[2] ولكن عثمان جنح إلى رأي آخر، فتصرف معهم تصرفاً فردياً وليس تصرف رجل دولة مستهدف. ولم يكن ما وجه إليه من تهم بأعنف مما وجه إلى علي. فقد اتهم أخيراً بإيوائه لمروان الذي اتهم بإرسال كتاب إلى مصر بقتل المتمردين على عثمان منها، وبخاصة أولئك الذين رجعوا بعد أن فكوا الحصار بناءً على المفاوضات بينهم وبين عثمان. ولم يصدر البغاة اتهامهم إلى عثمان بإصداره أمر قتلهم. ولكن وجد من البغاة على علي من جعله من جملة المتآمرين على مقتل عثمان، ومنهم من تواضع فاتهمه بالتواطؤ مع القتلة لسكوته عنهم.

أريد أن أقول بأن عثمان قد خانه الحزم من عند نفسه، وهو أمر لم نعرفه عند علي رضي الله عنه في خاصة نفسه، وإن كان قد غبن في حزم رجاله الذين بقوا معه، ومن غلا بهم حزمهم منهم تركوه ليفتحوا عليه جبهة قتال جديدة، وهم الخوارج.

ب ـ ملابسات قتالهم وقتلهم:

يلزم الإمام أن يسأل الخارجين أولاً عن سبب خروجهم، ويكشف لهم عن شبهتهم، فإذا كان لهم حق لزمه تأديته إليهم، وإذا كان لهم مظلمة رفعها. وهذا موطن اتفاق بين الفقهاء. ولكنهم اختلفوا حول ما إذا كان يسوغ قتالهم ابتداء إذا أصروا على استكبارهم، أم أن ذلك منوط بقيامهم بالقتال أو لا؟

---

(١) الرملي، «نهاية المحتاج». ٤٠٢/٧.

(٢) يذكر الكمال بن الهمام في «المسايرة» رأيين في قتلة عثمان: أحدهما ما ذكرناه، والآخر عزاه لكثير من العلماء أنهم لم يكونوا بغاة بل ظلمة عتاة، لعدم الاعتداد بشبهتهم، ولأنهم أصروا على الباطل بعد كشف الشبهة، فليس كل من انتحل الشبهة صار مجتهداً.
وأرى أن وضعهم لا يشذ كثيراً عن الخوارج ـ إن لم يقصر عنهم ـ فقد تعلق الخوارج بشبهة أكثر زيفاً، وارتكبوا جريمة قتل الإمام علي رضي الله عنه مع جرائمهم الأخرى، وكفروا الصحابة، ولم يفعل ذلك قتلة عثمان. ومع ذلك، فإن جمهرة الفقهاء على أن الخوارج بغاة. فلم لا يعتبر قتلة عثمان بغاة من هذا الاعتبار.

ذهب فقهاء الشافعية والحنابلة إلى القول الثاني[1]، وبه أخذ القدوري من الحنفية[2]. واستدلوا بمقالة علي المتقدمة: «ولا نبدؤكم بقتال».

وذكر بعض فقهاء الحنفية أنه يجوز للإمام أن يقاتلهم ابتداء. واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الحكم يدار على الدليل، وهو الاجتماع والامتناع. ولأنه لو انتظر الإمام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع، فيدار الحكم على الدليل ضرورة دفع شرهم[3].

١ ـ طلبهم الإنظار والأجل:

وإذا طلبوا إنظارهم إلى أمد ريثما يتدبرون أمرهم ويراجعون أنفسهم، فإن كان قصدهم بذلك الرجوع إلى الطاعة ومعرفة الحق أمهلهم. وهذا موضع اتفاق بين الفقهاء. أما اذا كان قصدهم الخداع والاجتماع على قتال أهل الحق لم يمهلهم.

وإذا سألوه الإنظار أبداً فيكفوا عن المسلمين، فقتالهم منوط بتوافر القدرة لدى الإمام. فإذا خاف منهم لضعف قوته، فله أن يتركهم، وإن قوي عليهم لم يجز إقرارهم على ذلك. وهذه مسألة تخضع لقاعدة «دفع أعظم الضررين بارتكاب أخفهما».

٢ ـ تقديمهم الرهائن مقابل إنظارهم:

وإذا قدموا رهائن مقابل إنظارهم لم يقبل ذلك منهم لسببين:

أولهما: أن ذلك قد يكون طريقاً للمكر ينفذون منه إلى قهر أهل العدل.

وثانيهما: لا فائدة من الرهائن، حيث إنه لا يجوز قتلهم حتى لو قتلوا أسرى المسلمين.

كذلك، فلا يجوز أخذ مال منهم، لما فيه من شبهة الجزية، وهي لا تؤخذ

---

(١) الشافعي، «الأم» ٤/١٣٣، والشيرازي، «المهذب» ٢/٢١٨. وابن قدامة، «المغني» ج ١٠ ص ٥٣. وشمس الدين بن قدامة، «الشرح الكبير» ١٠/٥٤.

(٢) عبدالرحمن شيخ زادة، «مجمع الأنهر»، ١/٣٣٢.

(٣) المرغيناني، «الهداية شرح بداية المبتدي». ١/١٧٠. «وحاشية ابن عابدين» ٣/٣١١. وابن الهمام، «شرح فتح القدير» ٤/٤١٠، ٤١١. والسلطان أبو المظفر محيى الدين أوزيك، «الفتاوى الهندية». ٢/٢٨٤.

من مسلم.

٣ ـ قتل البغاة:

الأصل في قتال البغاة ألا يعتمد قتلهم من حيث المبدأ، فلا يقصد المسلم من أهل العدل ولا يعزم على قتل البغاة عمداً، وإنما يفترض أن يقصد بقتلهم ردعهم ورجوعهم إلى الحق.

وهل يصح للمسلم من أهل العدل أن يقتل أباه أو أخاه من البغاة؟

ذهب فقهاء الحنفية إلى كراهة ذلك، بخلاف ما لو كان كافرا فلا يكره. والتمس الكاساني مخرجاً حين المواجهة، فلم يجز القتل مباشرة وأجازه بالتسبب، كأنْ يضرب فرسه مثلاً، فيسقط فيمكِّن آخر من قتله.

وقد عللوا ذلك بأنه تجتمع في المسلم حرمتان: حرمة الإسلام وحرمة القرابة، وفي الكافر حرمة القرابة فقط. وقد أبيح قتل غير ذي الرحم المحرم من أهل البغي دفعاً لشرِّهم لا لشوكتهم، ودفع الشر يحصل بالتسبيب ليقتله غيره، فبقيت عصمة دم المسلم فيما وراء ذلك[1]. وممن قال بالكراهة فقهاء المالكية[2].

وقد أنكر ابن حزم جواز قتل ذي الرحم المحرم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، واستثنى من ذلك ما إذا رأى رحمه هذا يستهدف قتل مسلم من أهل العدل أو ظلمه، ففرض على الابن أو الاخ دفعه، وإن كان في ذلك قتل الأب والجد والأم. واستدل على ذلك بالحديث الشريف: «المُسْلمُ أخُو المُسْلِمِ لا يَظْلِمُهُ ولا يُسْلِمُهُ»[3].

وقال الزيدية: الأصل المنع إلا لضرورة الدفاع عن النفس أو الغير لنهيه ﷺ أبا حذيفة وأبا بكر عن ذلك. فإن فعل، فلا إثم عليه، إذ لم ينكر النبي على ابن الجراح قتل أبيه عندما سب الرسول، فكذلك البغاة[4].

---

(١) ابن الهمام، «شرح فتح القدير» ٥/٣٤١. والكاساني، «بدائع الصنائع» ٧/١٤١ «والفتاوى الهندية» ٢/٢٨٤.

(٢) الدردير، «متن أقرب المسالك» ص ١٨٦.

(٣) ابن حزم، «المحلى» ١١/١٠٩.

(٤) المرتضى، «البحر الزخار» ٦/٤١٨.

٤ ـ قتل من لم يقاتل من البغاة:

وإذا حضر في صف القتال من لا يقاتل، ففي قتله خلاف: ذهب الحنابلة والمالكية إلى المنع مستدلين على ذلك بما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّدَاً فَجَزَاؤُهُ جَهنَّمُ﴾. [النساء ٤/٩٣].

٢ ـ وقوله ﷺ: «لا يحِلُّ دَمُ امرئٍ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاث: الثَّيِّبُ الزّاني، والنَّفسُ بالنَّفْسِ، والتارِكُ لدِينِه المفَارِقُ للجَماعَةِ»(١).

٣ ـ وقتل الباغي إنما كان لضرورة دفعه، ففيما عداه يبقى الحكم على العموم. وهذا لم يحتج إلى دفعه، فلماذا يقتل(٢)؟

وعند الشافعية والزيدية رأيان في المسألة: أحدهما ما تقدم. والثاني: يقتل؛ لأن علياً كرم الله وجهه نهاهم عن قتل محمد بن طلحة السجاد، وقال: إياكم وقتل صاحب البرنس. فقتله رجل وأنشأ يقول:

وأشعث قوام بآيات ربه ... قليل الأذى فيما ترى العين مسلم
هتكت له بالرمح جيب قميصه ... فخر صريعا لليدين وللفم
على غير شيء غير أن ليس تابعاً ... علياً ومن لا يتبع الحق يظلم
يناشدني (حم) والرمح شاجر ... فهلا تلا (حم) قبل التقدم

ولم ينكر علي كرم الله وجهه قتله. ثم إن هذا أصبح رد ءاً للبغاة فيقتل(٣).

وقد رد الحنابلة عليهم بأن ليس في قتل السجاد دليل لهم، بل هو حجة عليهم؛ لأن نهي علي أولى من فعل من خالفه. أما أنه لم ينكر قتله، فلم ينقل إلينا أن علياً علم حقيقة الحال في قتله، وقد جاء أن علياً طاف في القتلى، فرآه فقال: السجاد ورب الكعبة! هذا الذي قتله بره بأبيه.

وهذا يدل على أنه لم يشعر بقتله. ويجوز أن يكون تركه الإنكار عليهم

(١) رواه أحمد وأسنده ابن مسعود. ورواه أحمد والترمذي والنسائي وغيرهم عن عثمان، وعن عائشة بلفظ: «لا يحل دم امرىء إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصانٍ، أو ارتد بعد إسلام، أو قتل نفسا بغير حق فيقتل به».

(٢) شمس الدين بن قدامة المقدسي، «الشرح الكبير». ١٠/٥٥، ٥٦. والدردير، «متن أقرب المسالك» ص ١٨٦.

(٣) الشيرازي، «المهذب» ٢/٢١٨، ٢١٩ والمرتضى «البحر الزخار» ٦/٤١٨.

اجتزاء بالنهي المتقدم.

ونحن نرجح مذهب الحنابلة لقوة الأدلة، ودفعاً لتلك المفاسد والشنائع التي تحصل في مثل هذه الأحوال إذا انتصر أهل العدل على أهل البغي، حيث يسرف بعضهم بقتل المقاتل وغيره.

٥ ـ التمثيل بالقتلى من البغاة: ـ

عبر فقهاء الحنفية عن موقفهم من ذلك بالكراهة. فقد ذكر السرخسي بهذا الصدد: وأكره أن تؤخذ رؤوسهم، فيطاف بها في الآفاق؛ لأنه مثلة، وقد نهى رسول الله ﷺ عن المثلة ولو بالكلب العقور؛ ولأنه لم يرد أن علياً فعل ذلك في شيء من حروبه.

ولما حُمِلَ رأس يباب البطريق إلى أبي بكر ـ رضي الله عنه كرهه. فقيل: إن الفرس والروم يفعلون ذلك، فقال: لسنا من الفرس ولا الروم، يكفينا الكتاب والخبر[١].

وقد ذهب بعض المتأخرين من الحنفية إلى أن ذلك مكروه إلا إذا كان في ذلك توهين لعزمهم وكسر لشوكتهم، أو كان في ذلك طمأنينة لأهل العدل. وقد استدلوا على ذلك بأن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه حمل رأس أبي جهل إلى الرسول ﷺ يوم بدر، فألقاه بين يديه قائلاً: هذا رأس عدوك أبي جهل. فقال رسول الله ﷺ: «الله أكْبرُ! هذا فِرْعَوني وفِرْعونُ أُمَّتي، وكانَ شَرُّه عَلي وعَلى أمتِّي أعَظْمَ مِنْ شَرَّ فِرْعَون على مُوسَى وأمِتَّه» ولم ينكر ذلك منه[٢].

وذكر بعض فقهاء المالكية أنه إنما يمنع حمل رؤوسهم على الرماح إلى محل آخر كبلد أو والٍ، وأما رفعها على الرماح في محل قتلهم فقط فجائز

---

(١) السرخسي، «المبسوط». ١٠/١٣١ والسرخسي: «شرح كتاب السير الكبير» لمحمد بن الحسن الشيباني. (مطبعة مصر، ١٩٥٧م). تحقيق د. صلاح الدين المنجد. ١/١١٠، ١١١.

(٢) السمرقندي: علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد، «تحفة الفقهاء». (دمشق: دار الفكر) تحقيق محمد المنتصر الكتاني والدكتور وهبة الزحيلي ٣/٤٢٧. والكاساني «بدائع الصنائع». ٧/١٤٢. وابن الهمام «شرح فتح القدير». ٥/٣٤١.

كالكفار، فلا فرق بين الكفار والبغاة في هذا. ولهذا لم يذكره ابن شاس في الأمور التي يمتاز فيها قتالهم عن قتال الكفار(١) وحرمه آخرون منهم بصورة عامة(٢).

والذي نأخذ به هو الرأي الأول، ولا نقول بالكراهة فقط، وإنما بالحرمة أيضاً. فقد نهى رسول الله ﷺ عن المثلة ولو بالكلب العقور. وعندما قُتل حمزة عم الرسول ﷺ في أُحدٍ، ومثل المشركون بجثته، قال ﷺ: «وَلَئِنْ أَظْهَرَنِي الله عَلى قُرَيْشَ في مَوْطِنٍ مِنَ المواطن لأمَثلنَّ بثلاثِين رجَلاً منْهُمْ». فتنزلت الآية: ﴿وإنْ عاقَبْتُمْ فعَـاقِبُـوا بِمِثْل ما عُوقِبْتُم بِه ولئَنْ صَبْرتُم لَهوُ خَيْرٌ للصَّابرين﴾. [النحل ١٢٦/١٦] فعفا رسول الله ﷺ، وصبر، ونهى عن المُثْلة(٣).

والذي يؤسف له أن تاريخ الدولة الأموية والدولة العباسية من بعد، كان حافـلاً بضروب من التمثيل، وقطع الرؤوس، والتطواف بها في الآفاق، فقد صلب زيادُ بن أبيه مسلم بن زيمر وعبدالله بن نجى الحضرميين بالكوفة ـ وكانا شيعيين ـ وذلـك بأمـر معاوية، كما صلب الحجاج عبدالله بن الزبيربمكة في خلافة عبدالملك بن مروان وصلب يوسف بن عمر الثقفي في خلافة هشام بن عبـدالملك، زيد بن علي بن الحسين بالكـوفة في الكناسة. وصلب الرشيد جعفر بن يحيى البرمكي ببغداد، وقطعه ثلاث قطع، ثم ضم رأسه إلى أعلى بدنه فصار بقطعتين، ثم أحرقه وصلب الواثق أحمد بن نصر الخزاعي بسر من رأى، ونصف رأسه ببغداد إلى كثير من هذه الحوادث التي تقشعر لها الأبدان(٤).

٦ ـ الصلاة على القتلى:

ذهب الحنفية إلى أن قتلى أهل العدل يصنع بهم ما يصنع بسائر الشهداء، فلا يغسلون، ويدفنون في ثيابهم، ويصلى عليهم؛ لأنهم شهداء وأما قتلى أهل البغي، فلا يصلى عليهم؛ لأنه روي أن سيدنا علياً رضي الله عنه ما صلى على

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢٧٤/٤.

(٢) الدردير، «متن أقرب المسالك» ص ١٨٦.

(٣) ابن إسحاق: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي «سيرة النبي ﷺ». (مكتبة محمد علي صبيح وأولاده) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ٦١١/٣.

(٤) البغدادي: أبو جعفر محمد بن حبيب البغدادي، «المحبر» (بيروت المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع). ص ٤٧٩ ـ ٤٩٠.

أهل حروراء، ولكنهم يغسلون ويكفنون ويدفنون[1].

وعند ابن حزم: من قتله البغاة يُغسل ويُكفن ويُصلى عليه، حيث يعتبرون شهداء بدليل الحديث الشريف: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ». ولا يستثنى من ذلك إلا من قُتل على يد الكفار، فيزملون بثيابهم، ولا يغسلون، ولا يصلى عليهم[2].

وقد اعترض الشافعي على مذهب الحنفية في عدم الصلاة على قتلى أهل البغي متسائلًا: ولم يجوز هذا الفريق الصلاة على المقتول حداً علماً بأن المقتول في حد يجب قتله، ولا يحل تركه، بينما يحرم قتل الباغي مولياً وراجعاً عن البغي؟ وإذا ترك الحنفية الصلاة على أحدهما دون الآخر، كان من لا يحل إلا قتله أولى أن يتركوا الصلاة عليه[3] وهذا ما أخذ به الحنابلة، حيث أفتوا بالصلاة على قتلى أهل البغى وتغسيلهم[4] وهو ما ذكره الطوسي من الإمامية لعموم الأخبار الواردة في وجوب الصلاة على الأموات وطريقة الاحتياط تقتضيه بخلاف قتلى أهل العدل، فلا يغسلون، ولا يصلى عليهم لأنهم شهداء[5].

ونحن نذهب إلى معاملتهم كقتلى أهل العدل، فإن الله تعالى سماهم مؤمنين على أي حال فقال: ﴿وإِنْ طَائِفَتَانَ مِنَ المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا..﴾

٧ ـ معاملة المدبرين منهم والأسرى والجرحى:

ذهب الشافعية إلى عدم جواز قتل المدبرين من البغاة، ولا الإجهاز على جرحاهم، ولا قتل أسراهم. وبهذا أخذت الحنابلة والمالكية والظاهرية. وقد استثني من ذلك المتحرف إلى قتال عند بعضهم[6]وقد استدلوا على مذهبهم بما

---

(١) الكاساني، «بدائع الصنائع». الجزء السابع ص ١٤٢. وعبد الرحمن شيخ زادة، «مجمع الأنهر». الجزء الأول. ص ٣٣٢.

(٢) ابن حزم، «المحلى» الجزء ١١ ص ١٠٨.

(٣) الشافعي، «الأم» الجزء الرابع. ص ١٤٤.

(٤) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية. ص ٤٠.

(٥) الطوسي، «مسائل الخلاف في الفقه» المجلد الثاني. ص ١٦٩.

(٦) الشافعي «الأم» الجزء الرابع ص ١٣٥، ١٣٦. وابن حزم، «المحلى» الجزء ١١ ص

يلي :

أ ـ قولـه تعالى : ﴿فقَاتِلُوا الَّتي تَبْغِي حَتَّى تَفِيء إلى أَمْرِ اللهِ﴾ . والفيء : هو الرجوع إلى الطاعة، ويشمل إلقاء السلاح والهزيمة . كما يدخل ضمن ذلك حالة العجز لجراح أو مرض أو أسر. ثم إن الآية لم تقل : ﴿فقاتلوا التي تبقى﴾ ، وإنما : ﴿فقاتلوا التي تبغي﴾ .

ب ـ ما ذكره القاضي في شرحه عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال : «يا ابْنَ أمِّ عبْدٍ، ما حُكْمُ مَنْ بَغَى عَلى أُمَّتِي»؟

فقلت : الله ورسولـه أعلم . فقـال : «لا يُتْبَـعُ مُدْبِـرُهُم ، ولا يُجَازُ على جَرِيحِهِم ، ولا يُقْتَلُ أسِيرُهُم ، ولا يُقْسَمُ فَيْؤهُم» .

ج ـ وبعث علي منادياً ينادي يوم الجمل : «لا يقتل مدبر، ولا يذفف على جريح» .

د ـ ولأن المقصود كفهم ودفعهم ، وقد حصل ، فلا يجوز قتلهم كالصائل.وفرق الحنفية بين ما إذا كان للبغاة فئة يرجعون إليها أو لم يكن فقالوا بعدم قتلهم في الحالة الثانية . ولم يروا بأساً بقتلهم في الحالة الأولى[1] .

وقـد تأولـوا النصـوص المتقـدمـة بما إذا لم يكن لهم فئة يرجعون إليها وأصحاب الجمل لم يكن لهم سواهم . واحتجوا كذلك بأن علياً رضي الله عنه ، قتل ابن يثربي ، وقد أتي به أسيراً .

وهذا التفصيل الذي ساقه الحنفية أخذ به فقهاء الشيعة من إمامية وزيدية ،

= ١٠٠ والمرداوي ، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» الجزء العاشر. ص ٣١٤ ، ٣١٥ . وابن قدامة ، «المغني» الجزء العاشر ص ٦٣ ، ٦٤ . والشربيني «مغني المحتاج» . الجزء الرابع ص ١٢٧ . وابن حجر الهيثمي ، «تحفة المحتاج» الجزء التاسع ص ٧١ . وابن مامين ، الشيخ محمد فاضل بن مامين . «ليل الرفاق على شمس الاتفاق» . الجزء الثاني (طبع حجر) ص ٤٨٣ ، ٤٨٤ .

(١) السرخسي . «المبسوط» الجزء العاشر. ص ١٢٦ . والكاساني . «بدائع الصنائع» . الجزء السابع ص ١٤٠ . وابن الهمام ، «شرح فتح القدير» الجزء الرابع ص ٤١١ ، ٤١٢ . «والفتاوى الهندية» الجزء الثاني . ص ٢٨٤ . والجصاص ، «أحكام القرآن» . الجزء الثالث . ص ٤٩٥ .

ففرقوا في الأحكام بين أهل البصرة وأهل الجمل ممن ليس لهم فئة يرجعون إليها، وبين أهل الشام من أصحاب معاوية واستدلوا بالآية السابقة: ﴿فقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إلى أمْرِ الله﴾، قالوا: وهؤلاء ما فاؤوا إلى أمر الله. ولا ينافي ذلك ما روي أن علياً، عليه السلام، نادى يوم الجمل: «ولا يقتل مدبر ولا يذفف على جريح»؛ لأن أهل الجمل لم يكن لهم فئة يرجعون إليها. وقالوا: إن الحديث الذي رواه عبدالله بن مسعود لا يصح. ففي سنده كوثر بن حكيم، وهو متروك. ولو صح لكان حجة لنا؛ لأن الهارب هو التارك لما هو فيه. فأما المتخلص ليعود فليس هارباً[1].

وهذا التفصيل جيد فيما نرى. والأول أرحم، وهذا أحزم. فإذا كان المقصود من قتال الباغي ردعه، فهذا المتحول إلى فئة المستظهر بها، غير مرتدع. فجاز معاملته كمن لبث في ساح المعركة متحدياً.

٨ ـ **أسلحة القتال:**

ذهب فقهاء المالكية إلى عدم جواز ضربهم بالمنجنيقات، كما لا يجوز أن تحرق عليهم المساكن، ولا تقطع أشجارهم؛ لأن دار الإسلام تمنع من ذلك كله[2]. وبهذا أخذت الزيدية عموماً، وإن جوزه بعضهم من باب المعاملة بالمثل إذا استخدمه البغاة، أو حاصروا المسلمين مثلاً[3] واستحب الشافعي عدم لجوء أهل العدل إلى معاملتهم بمثل ذلك إلا لضرورة[4].

وذكر بعض فقهاء الحنفية أنه يقاتل بالمنجنيق والحرق والغرق وغير ذلك مما يقاتل به أهل الحرب؛ لأن قتالهم لدفع شرهم، وكسر شوكتهم، فيقاتلون

---

(١) ابن مطهر الحلي، «تذكرة الفقهاء» المجلد الأول. ص ٤٥٦. والطوسي «مسائل الخلاف في الفقه». المجلد الثاني ص ١٦٨. والسياغي. «الروض النضير» الجزء الرابع ص ٣٣٢. والمرتضى. «البحر الزخار» الجزء السادس. ص ٤١٨.

(٢) ابن جزي الكلبي، «قوانين الأحكام الشرعية». ٣٩٣. «وحاشية الدسوقي» على «الشرح الكبير». الجزء الرابع ص ٢٧٤.

(٣) المرتضى، المرجع السابق. ص ٤١٨. والسياغي، نفس المرجع ص ٣٣١.

(٤) الشافعي، «الأم». الجزء الرابع. ص ١٣٨. والشيرازي، «المهذب» الجزء الثاني. ص ٢١٩. وابن حجر الهيتمي، «تحفة المحتاج». الجزء التاسع ص ٧٢.

بكل ما يحصل به ذلك(١).

وذهب ابن حزم إلى جواز قتالهم بالمنجنيق والرمي، ولكن لا يحل قتالهم بنار تحرق من فيه من غير أهل البغي، ولا بتغريق يغرقهم كذلك لقوله تعالى: ﴿ولا تَكْسِبُ كُلُّ نفسٍ إلاَّ عليْها، ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىَ﴾(٢)[الأنعام ١٦٤ / ٦].

والذي أراه أن التحفظ في نصب المنجنيق عليهم (ويقابله في أيامنا القصف المدفعي والصاروخي والجوي) لا يجد له مكاناً في أيامنا، وبخاصة أن البغاة غالباً ما يكونون من القطعات العسكرية المتمردة التي تحوز مثل هذه الأسلحة. ومن هنا، فإننا نرخص باستخدام المدفعية وما شاكلها. أما التغريق والتحريق، فأمر خارج عن الحد المعقول الذي يقصد به الردع دون القتل، فلا نرى لهما وجهاً شرعياً.

ويبحث الفقهاء في العادة مسألة ترتبط بهذا الذي نتحدث فيه وهي: هل يجوز أن يستعين الإمام عليهم بسلاحهم أم لا؟

ونقرأ في المذهب الحنبلي روايتين: إحداهما تبيح ذلك قياساً على أسلحة الكفار، والأخرى تحظره بدعوى أنه لا يحل لنا أخذ أموالهم(٣).

وحرم الشافعية الاستعانة بأسلحتهم إلا لضرورة(٤)، وبعكسهم قال المالكية(٥).

وقالت الشيعة الإمامية والزيدية: ما يجوز أخذه والاستعانة به هو ما كان في معسكر القتال دون غيره، مستدلين بقول علي يوم الجمل: «ولا تستحلوا ملكاً إلا ما استعين به عليكم». وقسم علي ماغنمه من أهل البغي على جماعته(٦).

---

(١) الكاساني، «بدائع الصنائع». الجزء السابع. ص ١٤١. والسرخسي، «المبسوط». الجزء العاشر. ص ١٢٨. «والفتاوى الهندية». الجزء الثاني. ص ٢٨٤.

(٢) ابن حزم. «المحلى» الجزء ١١. ص ١١٦.

(٣) شمس الدين بن قدامة. «الشرح الكبير». الجزء العاشر. ص ٥٨.

(٤) الشربيني. «مغني المحتاج» الجزء الرابع. ص ١٢٧.

(٥) الدردير، «متن أقرب المسالك» ص ١٨٦.

(٦) الطوسي، «مسائل الخلاف في الفقه» المجلد الثاني ص ١٧٠. والسياغي، نفس المرجع والجزء ص ٣٣٣.

والـذي نراه أنه لا معنى لطرح هذه المسألة للبحث، ذلك أن المطلوب كفهم عن القتال بالصورة المناسبة، فسواء أكان السلاح لهم أم لغيرهم فالأمر لا يختلف. وإذا كان الأفراد ـ فيما مضى ـ هم المتصرفين في أسلحتهم التي كانت في معظمها تخضع للحيازة الفردية، فإننا لا نرى اليوم مجالاً للخلاف، وبخاصة أن الأسلحة أصبحت ملكاً للدولة. وإذا رخصت الدولة بحيازة بعض أنواع من الأسلحة، فهي تلك الأسلحة التي لا تصلح إلا للدفاع الشخصي، ولا تصلح لفتح جبهة، أو إسقاط حكومة أو رئيس دولة.

٩ ـ الاستعانة بغير المسلمين على قتال البغاة:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، شأنها كغيرها من المسائل الفرعية: فقال الشافعي: ولا يجوز لأهل العدل عندي أن يستعينوا على أهل البغي بأحد من المشركين ذمياً أو حربياً، ولا أجعل لمن خالف دين الله عز وجل الذريعة إلى قتل أهل دين الله[١]؛ ولأن القصد كفهم وردعهم حتى يفيئوا إلى الطاعة، وهؤلاء يقصدون قتلهم. وذهب النووي من الشافعية إلى حد القول بأنه لا يجوز أن يستعان عليهم بمن يرى قتلهم مدبرين. وعلق الشربيني على ذلك قائلاً: إذا كان يرى قتلهم لعداوة، أو لاعتقاد كالحنفي أبقاء عليهم[٢].

وهذا هو مذهب بعض الزيدية كذلك[٣]. وإلى هذا المذهب مال ابن حزم مستدلاً بالحديث الشريف: «إنَّا لا نَسْتعِينُ بمشركٍ». أما إذا كان أهل العدل في حالة اضطرار، ولم يكن لهم حيلة في دفع البغاة، فلا بأس أن يلجأوا إلى أهـل الحـرب، وأن يمتنعـوا بأهـل الـذمـة، بشـرط أن يوقنـوا أنهم لا يؤذون المسلمين، ولا الذميين الآخرين، في دمائهم أو أموالهم وحرماتهم[٤].

ولم يرخص فقهاء الحنابلة بالاستعانة بأهل الكفر بأي حال[٥].

---

(١) الشافعي، «الأم»، الجزء الرابع. ص ٣٤١. «والمهذب»، الجزء الثاني ص ٢١٩. وابن حجر الهيتمي. «تحفة المحتاج». الجزء التاسع. ص ٧٣.

(٢) الشربيني، المرجع السابق. ص ١٢٨.

(٣) المرتضى، «البحر الزخار». الجزء السادس. ص ٤١٩.

(٤) ابن حزم. «المحلى». الجزء ١١. ص ١١٢، ١١٣.

(٥) ابن قدامة. «المغني». الجزء العاشر. ص ٥٧. وشمس الدين بن قدامة، «الشرح الكبير». الجزء العاشر. ص ٥٧، ٥٨.

أما فقهاء الحنفية، فقد سوغوا الاستعانة بالمشركين، أهل ذمة كانوا أم أهل حرب؛ لأنهم يقاتلون لإعزاز الدين. والاستعانة عليهم بقوم منهم، أو من أهل الذمة كالاستعانة عليهم بالكلاب[1].

وهذا هو مذهب الشيعة الإمامية، وبخاصة من حكم على البغاة بالكفر، فيستعان على الكفار بأمثالهم، ولأن الأصل ـ كما ذكروا ـ جواز ذلك، والمنع يحتاج إلى دليل[2].

والذي تستقر عليه النفس هو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة. وكيف يحكم أهل الكفر في رقاب المسلمين؟ وإن الظروف التي تحياها أمتنا الآن تؤيد ذلك بقوة. وإن الدول الأجنبية الاستعمارية لا تفتأ تثير عملاءها من بغاة وسلاطين من أجل أن تتاح لها فرصة العودة إلى بلادنا بصورة مسلحة مبررة، ولتدق إسفين استعمارها من جديد. وهي لن تقدم العون بلا ثمن، وهذا الثمن سيكون في النهاية حرية الأمة واستقلالها. فما أحرانا بالابتعاد عن رأي المذاهب الأخرى اذن!!

١٠ ـ أموال البغاة والاستيلاء عليها:

لا يجوز التعرض لأموال البغاة بالاستيلاء عليها، لحديث أبي أمامة، قال: شهدت صفين، فكانوا لا يجيزون على جريح ولا يطلبون مولياً، ولا يسلبون قتيلاً. ولا يحل شيء من مال المسلم إلا بحق. وقد يحل دمه ولا يحل ماله، كالزاني المحصن والقاتل عمداً. وقد يحل ماله ولا يحل دمه، كالغاصب ونحوه وإنما يتبع النص في ذلك. بهذا أخذ الأئمة الأربعة والظاهرية وغيرهم.

وذهبت الهادوية إلى أنه يغنم ما أجلبوه به من مال وآلة حرب، ويخمس لقول علي عليه السلام: «لكم المعسكر وما حوى».

وقد رد عليهم بأن الحديث مصرح بأنها لا تغنم. فقد قال ﷺ: «هَلْ تَدْرِي يابْنَ أُمِّ عَبْدٍ كَيْفَ حُكْمُ الله فِيمَنْ بَغَى مِنَ الأُمَّةِ؟ قال: الله ورسوله أعلم. قال:

---

(١) السرخسي. «المبسوط». الجزء العاشر. ص ١٣٤.

(٢) الطوسي. «مسائل الخلاف في الفقه». المجلد الثاني. ص ١٦٩.

«لا يُجْهزُ عَلى جَرِيحِها، ولا يُقْتَلُ أسيرُها، ولا يُطْلبُ هارِبهُا، ولا يقْسَمُ فيْؤُهَا»[1].

٤ ـ المسئولية الجنائية والمدنية للبغاة:

فرق المذهب الشافعي بين تلك الأعمال التي يرتكبها البغاة مما تستدعيه الأعمال الحربية وتلك التي لا تقتضيها الحرب. فما أتلفوه على أهل العدل ـ في غير نائرة الحرب (أي هيجانها وشدتها) ـ من نفس أو مال، فهو مضمون عليهم. وما أتلفوه في نائرة الحرب، ففي وجوب ضمانه عليهم قولان: أحدهما: يكون هدراً، ولا يجب الضمان، وهو الراجح في المذهب، لما روي أن الزهري قال: كانت الفتنة العظمى بين الناس، وفيهم البدريون، فأجمعوا على أن لا يقام حد على رجل ارتكب فرجاً حراماً بتأويل القرآن، ولا يقتل رجل سفك دماً حراماً بتأويل القرآن، ولأنها طائفة ممتنعة بالحرب بتأويل، فلم تضمن ما تتلف على الأخرى بحكم الحرب، كأهل العدل.

والثاني: يكون مضموناً عليهم؛ لأن المعصية لا تبطل حقاً، فتضمن النفوس بالقعود في العمد، والدية في الخطأ[2].

وهـذا الخلاف نفسه ينسحب على المذهب الحنبلي كذلك[3]. والذين رجحوا الرأي الثاني استدلوا ـ بالإضافة إلى ما تقدم ـ بقول أبي بكر، رضي الله عنه، لأهل الردة: تَدُونَ قتلاناً ولا نَدِي قتلاكم.

---

(١) الصنعاني، الإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني المعروف بالأمير. «سبل السلام». الجزء الثالث (دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م). ص ٢٦٠. والحديث رواه البزار والحاكم وصححه، فوهم لأن في إسناده كوثر بن حكيم، وهو متروك، وصح على نحوه من طرق موقوفاً. أخرجه ابن أبي شيبة والحاكم.

(٢) الماوردي، «الأحكام السلطانية». ص ٦١. والشيرازي: «المهذب». الجزء الثاني. ص ٢٢. والشربيني، «مغني المحتاج». الجزء الرابع. ص ١٢٥. وابن حجر الهيثمي، «تحفة المحتاج». الجزء التاسع. ص ٦٩.

(٣) المرداوي، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف». الجزء العاشر ص ٣١٦، ٣١٧ وابن قدامة، «المغنى». الجزء العاشر ص ٦١، ٦٢. وشمس الدين بن قدامة، «الشرح الكبير». الجزء العاشر. ص ٦١، ٦٢.

وفي اعتقادي أن هذا الاستدلال الأخير خارج عن الموضوع، فهو وارد في حق أهل الردة، ولأهل الردة أحكامهم الخاصة بهم.

وذكر الحنفية أن الضمان منوط بالمنعة مع التأويل، فلو تجرد المنعة والشوكة عن التأويل كقوم غلبوا على أهل بلدة فقتلوا واستهلكوا الأموال بلا تأويل، ثم هزموا، يؤاخذون بجميع ذلك. ولو انفرد التأويل عن المنعة، بأن انفرد واحد أو اثنان، فقتلوا وأخذوا عن تأويل، ضمنوا إذا تابوا، أو قدر عليهم[1].

ويرى الإمام مالك عدم تضمين الباغي، ولو كان مليئاً بشرطين: **أولهما**: أن يكون الباغي متأولاً فإن لم يكن متأولا ضمن.
والثاني: أن يكون الإتلاف حدث حال البغي، واقتضته ضرورة المغالبة[2].

وقد اختلف الظاهرية على رأيين. وقد رجح ابن حزم جانب التضمين، وطعن فيما يروونه عن الزهري من وجهين:
أولهما: أن هذا الأثر منقطع.
والثاني: أنه لو صح ـ كما قال ـ لكان هذا رأياً من بعض الصحابة، لا نصاً ولا إجماعاً منهم، ولا حجة في رأي بعضهم دون بعض.

ويستدل ابن حزم على وجوب القصاص بمقالة علي للخوارج عندما قتلوا عبدالله بن خباب؛ «أقيدوني من ابن خباب». قالوا: كلنا قتلناه فحينئذ استحل قتالهم فقتلهم[3].

وعند الشيعة الزيدية خلاف في المسألة. فقد ذكر المرتضى أن البغاة لا

---

(١) ابن الهمام، «شرح فتح القدير». الجزء الرابع. ص ٤١٤. «وشرح العناية على الهداية» للامام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي. نفس الجزء والصفحة (على هامش «شرح فتح القدير»). «والفتاوى الهندية». الجزء الثاني. ص ٢٨٤.
(٢) «شرح الزرقاني». الجزء الثامن. ص ٦٢. نقلاً عن عبدالقادر عودة. «التشريع الجنائي». الجزء الثاني. ص ٧٠٠. وابن مامين، «لنيل الرفاق على شمس الاتفاق». الجزء الثاني (طبع حجر). ص ٤٨٤.
(٣) ابن حزم. «المحلى». الجزء الحادي عشر. ص ١٠٥، ١٠٦.

يضمنون ما أتلفوا في القتال لقوله تعالى: ﴿حتَّى تَفِيء إلى أمْرِ الله﴾، ولم يذكر ضماناً. وينقل عن أبي جعفر خلاف ذلك، ويعزوه إلى أنه مذهب الزيدية[1].

أما الإمامية فأوجبوا الضمان في المال والقود في النفس، استدلالاً بقوله تعالى: ﴿ولَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ ياأولي الألْبابِ﴾. وقوله ﷺ «ثُمَّ أنْتُم ياخُزَاعةَ قدْ قَتَلْتُم هٰذا القَتِيلَ مِنْ هُذَيْلٍ، وأنا والله عاقِلتُه. فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قتيلاً فَأهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ: إن أحَبُّوا قَتَلُوا، وإنْ أحبوا أخذوا الدِيَةَ». وروى عن أبي بكر في الذين قاتلهم: «يدون قتلانا ولا ندي قتلاهم»، ولم ينكر ذلك أحد، فدل على أنه إجماع[2].

ونحن حيال هذا الخلاف نرجح قول من قال بعدم التضمين في تلك الأفعال التي تقتضيها الحرب من قتل أو إتلاف مال. أما ما تعلق بالفروج، فلا أرى وجها لعدم المسئولية. فأية علاقة بين إخضاع البغاة والعبث بالحرمات؟ إن هذا لهو الفساد المبين.

٥ ـ مزاولتهم القضايا المالية والقضائية:

إذا قام أهل البغي حال استيلائهم على بلد ما بجباية الخراج والزكاة والجزية من المكلفين بها، ثم عاد الوضع إلى نصابه بغلبة أهل العدل عليهم، فلا يطالب أهل العدل المكلفين ثانية بهذه الواجبات. وبهذا قالت الحنابلة والشافعية والحنفية والمالكية. ويصور بعضهم ذلك شعراً، فيقول:

وأخذ باغ جزية أو خرجا ... يلزم ذا العدل وليس حرجا[3]

واستدلوا على ذلك بما روي عن ابن عمر وسلمة بن الأكوع من مثل ذلك، ولأن علياً رضي الله عنه لما ظهر على أهل البصرة لم يطالبهم بشيء مما جبوه، ولأن في ذلك مشقة شديدة، فلربما طال أمد استيلائهم على البلد سنين كثيرة.

---

(١) المرتضى، «البحر الزخار»، الجزء السادس. ص ٤١٦.

(٢) الطوسي، «مسائل الخلاف في الفقه». المجلد الثاني. ص ١٦٨.

(٣) بهاء الدين المقدسي، «العدة في شرح العمدة». ص ٥٧٧. وابن قدامة المقدسي: «المغني»، الجزء العاشر. ص ٦٨. والشافعي، «الأم»، الجزء الرابع ص ١٣٩. وابن الهمام، «شرح فتح القدير». الجزء الرابع ص ٤١٣. وابن حجر الهيتمي، «تحفة المحتاج بشرح المنهاج». الجزء التاسع. ص ٦٩. وابن مامين. «ليل الرفاق». الجزء الثاني. ص ٤٨٣.

وإذا أراد أهل العدل أخذ الصدقة منهم، فادعوا أن إمام أهل البغي أخذها منهم، فهم أمناء على صدقاتهم، وهكذا الحال في الجزية والخراج.

وذهب ابن حزم إلى عدم جواز ما فعله البغاة، ولا بد من إعادة تنفيذ ذلك ثانية واستدل ابن حرم على مذهبه بأنهم عصاة ظالمون. ومن الباطل أن تنوب معصية الله عن طاعته، وأن يجزي الظلم عن العدل، وأن يقوم الباطل مقام الحق. والله تعالى يقول: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾. [الطلاق ٦٥/١]. وقال رسول الله ﷺ: «مَن عْملاً لَيْسَ عَلَيه أمرنا فهو رد»(١).

وفي اعتقادي أن مذهب ابن حزم لا يخلو من تعنت ظاهر. ولكن هذا النظر متسق مع بقية آراء ابن حزم، سواء على صعيد موقفه من الأئمة الظلمة، أو حتى في موقفه من الأب الظالم إذا أراد قتل أحد أهل العدل، فيجب على ابنه قتله عنده.

وإذا نصب أهل البغي قاضياً لهم، فهل تنفذ أحكامه؟

إذا كان هذا القاضي من أهل العدل، فإنه يجب عليه أن يقيم الحدود والقصاص والأحكام بين الناس بالحق.

أما اذا كان قاضيهم منهم، فقد اختلف الفقه الحنبلي عن الفقه الحنفي ههنا. وأساس الخلاف هو النظرة إلى البغي نفسه، هل يعتبر فسقاً أم لا؟.

قال الحنفية: البغاة فساق، والفسق ينافي القضاء، وعليه، فلا يصح قضاء قاضيهم لاحتمال أنه قضى بما هو باطل، لأنهم يستحلون دماءنا وأموالنا. وإذا تابوا ورجعوا ينظر الإمام في قضاياه. فإن قضى بما هو الحق بشهادة أهل العدل أنفذوه وإلا فلا ولا يقبل قاضي أهل العدل كتاب قاضي أهل البغي للتفسير السابق(٢).

---

(١) ابن حزم، «المحلى». الجزء الحادي عشر. ص ١١١، ١١٢.

(٢) السمرقندي، «تحفة الفقهاء». الجزء الثالث، ص ٤٢٨. والسرخسي، «المبسوط». الجزء العاشر. ص ١٣٠. وابن قاضي سماونة. «جامع الفصولين». الجزء الأول. ص ١٣.

وعند الحنابلة أنهم لا يفسقون بخروجهم، فهم مجتهدون متأولون. ومن ثم فإنه لا ينقض من حكم حاكمهم إلا ما ينقض من حكم غيره. فيعامل قاضيهم كقاضي أهل العدل[1].

وتوسط الشافعية، فقالوا: إذا كان ممن يستبيح دماء أهل العدل وأموالهم لم ينفذ حكمه، لافتقاد شرط العدالة ههنا، وإن لم يكن كذلك، فيعامل معاملة قاضي أهل العدل؛ لأن لهم تأولاً سائغاً.

وإن كتب قاضيهم إلى قاضي أهل العدل، ففي المذهب الشافعي قولان: أحدهما في الجديد؛ وهو جواز قبول كتابه؛ لأنه لما كانت أحكامهمممضاة لا يرد منها إلا ما يرد من حكم قاضي أهل العدل، وجب أن تكون أحكام كتبهم كذلك.

والثاني في القديم، وهو عدم جواز ذلك؛ لأن الحكم لا ينقض إلا بعد العلم بفساده، والكتاب لا يقبل إلا بعد العلم بصحته فافترقا.

وذهب ابن حزم إلى أنه لا ينفذ شيء من قضاياهم، ولا بد من إعادتها.أما الشيعة الإمامية فلم يجوزوا قضاء قاضي أهل البغي ولو كان من أهل العدل، وسواء أكان حكمه موافقاً للحق أم مخالفاً، وحجتهم أن القاضي لا يجوز أن يوليه غير الإمام، وهذا لم يوله الإمام، فيجب أن لا تنعقد ولايته وإذا كتب قاضي أهل البغي إلى قاضي أهل العدل كتاباً بحكم ثبت لديه، فعلى قاضي أهل العدل رده للسبب ذاته.

والذي نرجحه هو مذهب الشافعية. فليس جديراً بمن يستبيح دماء المسلمين أن ينفذ قضاؤه. وفيما وراء ذلك، فالمسلم الباغي جائز قضاؤه لتسير قضايا الناس بالحق.

---

(1) بهاء الدين المقدسي، «العدة شرح العمدة». ص ٥٧٨. والشيخ مصطفى السيوطي. «مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى»، الجزء السادس ص ٢٧٠. والمرداوي، «الإنصاف في مسائل الخلاف». جـ ١٠ ص ٣١٩.

الفصل الثاني

الطّرق غير السّلميّة لانهاء ولاية رئيس الدّولة في النُظم الدستوريّة المعاصرة

جرياً على النسق المتقدم في تصنيف هذه الطرق، فإننا سنقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث على الوجه التالي :

المبحث الأول: الثورة.

المبحث الثاني : مقاومة الطغيان.

المبحث الثالث: الانقلاب.

المبحث الأول

الثـورة

يتناول حديثنا عن الثورة المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مسائل عامة في الثورة.

وفيه نتحدث عن تعريف الثورة، ومفهوم الثورة الشعبية، ومراحل الثورة.

المطلب الثاني: الثورة في المفهوم الماركسي، فنتطرق إلى ذكر مبادئها، ومراحلها، ومنهجها في التغيير، والفرق بينها وبين الثورات الأخرى، ثم العلاقة بينها وبين الفوضوية.

المطلب الأول ـ مسائل عامة في الثورة

أولاً ـ تعريف الثورة

(أ) شيوع استعمال هذا اللفظ:

لم تنتهك حرمة لفظ أو مفهوم، بإطلاقه في مجالات مختلفة، كما انتهكت حرمة هذا المفهوم وهو «الثورة»، فهي من الكلمات الفضفاضة، ليس هنالك ما هو أسهل من استعارتها لهذا الفن أو لذاك، فيقال مثلاً، الثورة الفرنسية الكبرى، والثورة الأمريكية، والثورة الصناعية، وثورة اجتماعية، وثورة في تفكيرنا، أو في أزياء السيدات، أو في صناعة السيارات، إلى ما لا نهاية له من مثل هذه التعبيرات[1].

ولئن كان القاسم المشترك الأعظم بين هذه الإطلاقات هو التغيير السائد، فإن الارتكاسة قد تصل في إطلاقات أخرى إلى حد الابتذال السائد، حيث أصبحت الثورة تطلق على أداء الواجبات اليومية، أو لا تزيد عن هذا إلا قليلاً، أو لتغطية أعمال لا تمت إلى جوهرها بصلة، يضاف إلى ذلك غموض المضمونات التي تنسب إلى الثورة، من حيث هي تغيير جذري أو أساسي، فما الذي نعنيه بقولنا «جذري» أو «أساسي»؟[2].

(ب) المعنى الأصلي للثورة وتطوره:

هذا اللفظ هو ترجمة لكلمة(revolution) الإنجليزية، والتي هي بدورها متفرعة عن الأصل اللاتيني Qvaku kowois ، وكل من هذين التعبيرين ذو صلة وثيقة بعلم الفلك، حيث يرمز إلى الحركة الدائرية والمنتظمة للنجوم حول الشمس، بحيث تبدأ من نقطة كيما تعود إليها في مدار مرسوم.

ثم إن هذا المعنى حينما استعير في عالم السياسة، كان يعني ابتداء أن

---

(١) كرين برنتون، «الثورة» (دار الكاتب العربي، ١٩٦٥) ترجمة زياد عناب وشجاع الأسد، ص ١٥.

(٢) د. عصمت سيف الدولة، «الطريق إلى الديمقراطية» ص ١٤٣.

الأشكال القليلة المعروفة عن الحكم، تدور بين الأحياء في دوران متكرر دائم، وبقوة لا تقاوم من النوع الذي يحمل النجوم على اتباع سيرها المرسوم في مدارها في السمـاء، فالتقلبات التي تطرأ على المجتمعات والدول هي أشبه بطلوع الشمس وغروبها، أو بطلوع القمر والنجوم الأخرى وغروبها منذ أقدم عصور التاريخ[1].

ولم يكن ممـا يرتبط بمعنى الثـورة ابتداء، عناصر التجديد والعنف التي طرأت عليهـا في عهـود لاحقـة، غير أن مما وقر في لب الفكر السياسي من المعـاني الأصلية للثورة، هو عبارة «الحتمية التي لا تقاوم»، حيث بقي هذا المعنى ماثلاً حتى الآن، وحيث اتخذت شكل «الحتمية التاريخية» في الفكر السياسي في القرن التاسع عشر.

ولعل بداية استخدام تعبير الثورة، بمعنى «الحتمية التي لا تقاوم» في عالم السياسـة، كان مع سقـوط الباستيل في فرنسا أمام هجوم الشعب، ففي تلك الليلة، ليلة الرابع عشر من يوليو عام ١٧٨٩، ولدى سماع لويس السادس عشر من الدوق دي لاروشيفوكو ليانكور بالحادث، يجري حوار بين الملك والدوق، كان منـه على ما قيل: إن الملك صرخ هاتفـاً: «إنه عصيان!!، فرد لينكور مصححاً مَلِكَهُ: «لا ياسيدى، إنها ثورة»[2].

وبعد هذه الحادثة، يشيع في الأفق السياسي تعبيرات جديدة مثل «المد الثوري» و «العاصفة الثورية»، و «الثورة التي تأكل أبناءها» وهي تعبيرات تنم عن دخول ظاهرة العنف في نطاق الثورات، بحيث تقضي على خصومها وقادتها من خلال الصـــراع، حتى بات النـاس يعتقـدون أن أوقـات الهـدوء وإعـادة الأوضاع، لم تكن غير توقفات في سير المد الذي انتقل إلى الجريان تحت سطح الأرض، ومن هنا كان تعبير «الثورة الدائمة» الذي ابتدعه (برودون) في أواسط القرن التاسع عشر.

---

(١) حنة أرنيدت، «رأي في الثورات» (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) تعريب وتعليق خيري حماد. ص ٥٢، ٥٣.

(٢) حنة ارنيدت، المرجع السابق ص ٥٩، ٦٠.

(جـ) التعريفات المختلفة للثورة:

في ضوء ما تقدم من بيان، نستطيع أن نتفهم التعريفات التالية للثورة.

يعرفها شالمرز جونسون بأنها: «قبول العنف كأداة لا معدى عنها في إحداث التغيير المطلوب». ويعرفها همفريز بأنها: وسيلة غير قانونية لإحلال حكومة بأخرى. أما فليكس جروس فيميز بينها وبين الانقلاب، ثم يعرفها بأنها: «إجراء تغييرات اجتماعية جذرية بواسطة القوى التي تنبثق من أسفل هذا النظام». وهذه هي الثورات الاجتماعية التي تكون دائماً سياسية عنده، ولكن الثورات السياسية تكون في بعض الأحيان ثورات اجتماعية.

هذا ويميز جيمس روزينو بين ثلاثة أنواع من الثورات: ثورات تحدث لتغيير التوزيع القائم للأدوار داخل النظام السياسي (كما هو الحال في أمريكا اللاتينية)، وثورات لإعادة ترتيبات السلطة السياسية (كالثورات ضد الاستعمار أو الأنظمة الأوتقراطية). أما الثالثة: فهي التي تستهدف تغيير المجتمع نفسه (كالثورة الشيوعية).

أما ديل يودر فيعرف الثورة الحقيقية بأنها: «هي التي تحدث تغييراً جوهرياً في الاتجاهات والقيم الاجتماعية التي يرتبط بوجودها استمرار المؤسسات التي يرتكز عليها النظام التقليدي»[1].

ويعرفها الدكتور ملحم قربان بأنها التغيير الجذري للواقع الإنساني بناء على عمل إنساني يسنده التصميم[2].

ويعرفها الدكتور عصمت سيف الدولة على نحو يبرز فيه دور الإرادة الشعبية، إذ يقول: «هي تغيير النظام في المجتمع على وجه يحقق إرادة الشعب

---

(١) د. إسماعيل صبري المقلد، عرض وتحليل لكتاب «سياسات العنف أو الثورة» في عالمنا المعاصر:
تأليف «كارل لايدن وكارل شميت» ـ مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول (ابريل، مايو، يونيو) ١٩٧٠ ص ٢٩٢.

(٢) د. ملحم قربان «المنهجية والسياسة» (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م) ص ٣٤٧.

أو أغلبه، من غير الطريق الذي يرسمه النظام القانوني السائد فيه[1].

ويعرفها هارولد لاسكي بأنها محاولة لاستخدام القوة ضد الدولة التي تستند في سلطتها إلى القانون، لتفرض تغييراً فيما يعتقد الثائرون أنه أهداف الدولة القائمة[2].

ونحن مع استعراضنا لهذه التعريفات المتباينة للثورة، نجد أن منشأ التباين يكمن في عوامل ثلاثة:
أولا: تحديد أي الثورات التي يستهدفها التعريف، ثم النظر للعصر الذي نشأ فيه التعريف **ثانياً**، على معنى أن الفترة الزمنية وعوامل التطور لها وزنها في تحديد إطار التعريف. **وثالثاً**: اعتبار الوسيلة للبلوغ إلى الهدف كجزء في التعريف، بمعنى: هل تتم الثورة بالطرق السلمية، أم لا بد من استخدام العنف؟ وعليه، فإننا سندرس تباعاً هذه المسائل الثلاث:

١ ـ أنواع الثورات.
٢ ـ المعاني المختلفة للثورة عبر العصور.
٣ ـ الثورة بين العنف والطرق السلمية.

١ ـ أنواع الثورات:

يمكننا تقسيم الثورات بصورة عامة إلى قسمين: ثورات حقيقية وثورات مضادة.

(أ) أما الثورة الحقيقية فهي قسمان:

١ ـ الثورة السياسية:

وهي التي تستهدف تغيير الفئة الحاكمة فحسب، ويتم من خلالها نقل السلطة السياسية من مجموعة حاكمة إلى أخرى.

ويدخل في هذا النمط من الثورات تلك الثورات القومية التي تستهدف التحرر من الحكم الأجنبي. وقد تشمل هذه الثورة الشعب بكامله، وقد تقتصر

---

(١) د. عصمت سيف الدولة، المرجع السابق ص ٣٤٣.
(٢) هارولد لاسكي، «الدولة في النظرية والتطبيق» (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٦٣) ترجمة أحمد غانم وكامل زهيري ص ١١٧.

على فئة طليعية منه تذكي الثورة في فئةمنه، وتباشر عملها النضالي، وتنتهي مثل هذه الثورات عادة بعزل الحكام المحتلين لتحل محلهم حكاماً محليين، كما يمكن أن تسفر عن انفصال عن الامبراطورية أو الدولة المهيمنة على مناطق متباينة في ثقافاتها وتقاليدها، من بعض تلك القطاعات أو الأقاليم، يقول ماكفير: «ولدراسة هذا النوع الأول من الثورات أهمية خاصة؛ لأنها لعبت دوراً حاسماً في تاريخ الحضارة، ولأن لها دلالتها على عجز القوة العسكرية وحدها عن تقرير مصائر الشعوب. فالقوة العسكرية للأمة التي تقوم بثورة قومية هي عادة أقل بكثير من القوة العسكرية للدولة الأجنبية التي تثور عليها[١]».

وتعتبر الثورة الأميركية مثالاً بارزاً على هذه الثورات القومية الانفصالية التحررية، لكن ما تجدر الإشارة إليه أن التحرر لا يعني الحرية«إذليس أكثر عبثاً من الانتفاضة والتحرر إلا إذا توطدت بعدهما أقدام الحرية الحديثة الاكتساب[٢]». ومن هنا شكا بنيامين راشي عام ١٧٨٧ بأنه ليس ثمة من فكرة أكثر شيوعاً من الخلط بين الثورة الأمريكية وبين الحرب الأمريكية التي سبقتها، فقد انتهت الحرب، أما الثورة فمازالت بعيدة عن النهاية[٣].

ولقد كان لثورات التحرر القومي في العالم الثالث ميزة تميزت بها عن مثيلاتها في العالم الغربي، وهي اتصافها بالبعد الإنساني، فأكرهت (التحررين) في ديارهم (الاستعماريين) في ديار غيرهم، واضطرت (الثوريين) في أرضهم (الرجعيين) في أراضي الآخرين، أن يدركوا بأن ثورة التحرر إما أن تكون ثورة في سبيل تحرر الإنسان أو لا تكون[٤].

---

(١) روبرت م. ماكيفر، «تكوين الدولة» (مترجم) ص ٣٣٧، ٣٣٨.

(٢) حنة أرنيدت: «رأي في الثورات» (مترجم) ص ١٧٣.

(٣) حنة أرنيدت، المرجع السابق، هامش ص ١٧١، ١٧٢ من تعليقات المعرب.
ويقول غبريال بونة بهذا الصدد: «فالحرب الثورية إذاً تسعى إلى انتصار سياسي أكثر مما تبغي انتصاراً عسكرياً، فالانتصار العسكري ليس إلا نتيجة الانتصار السياسي، والاثنان صنوان لا يفترقان». راجع غبريال بونة، «حروب العصيان والثورة من فجر التاريخ إلى اليوم» ص ٧٩.

(٤) د. حسن صعب، «تحديث العقل العربي» (بيروت دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م) ص ١٤٠.

٢ ـ **الثورة الاجتماعية:**

تعتبر الثورة السياسية مقدمة لتحقيق الثورة الاجتماعية، غير أنه لا يلزم من وجود الأولى تحقق الأخرى، ولكن الثورة الاجتماعية لا بد أن تقوم عقب ثورة سياسية.

وحتى يتأتى للثورة الاجتماعية أن تحدث آثارها في التغيير، لا بد من القيام بعملين:

العمل الأول: وهو الهدم، إذ يتحتم عليها قبل كل شيء تقويض المجتمع الفاسد.

والعمل الثاني: وهو البناء، إذ يتعين أن تنجح الثورة في تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها بإعادة صياغة العلاقات الاجتماعية بما يحقق الرفاهية والعدالة الاجتماعية للجميع(١).

ويمكن أن تتم الثورة الاجتماعية عن طريق الحكومات، والمعلوم أن الحكومات تقاوم الثورات في العادة، غير أن بعض الحكومات حاولت أن تقوم بتغييرات اجتماعية جديرة بأن تسمى «ثورات» ونجاح مساعي هذه الحكومات مرتبط أساساً بمدى قوة الروح القومية، فإذا كانت هذه الروح القومية ضعيفة، فإن النجاح هو الغالب، حيث تعيش الأمة في حال لا يسودها قوانين ثابتة وتقاليد راسخة، ومثال ذلك: روسيا في عصر بطرس الأكبر الذي حاول أن يفرنج الروس المشابهين للآسيوين، واليابان مثال آخر للثورات التي قامت بها الحكومات، ولكن طرقها الفنية هي التي تغيرت لا روحها القومية، ويتطلب النجاح في تلك المساعي وجود حاكم قوي داهية؛ لأن الأمة قد تقوم في وجه الحاكم المصلح، ويكون وقتئذ هو الثوري وهي المحافظة، خلافاً لما يقع عادة(٢).

وتقدم الماركسية فهمها الخاص عن الثورة السياسية والثورة الشاملة أما

---

(١) د. سليمان محمد الطماوي، «ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين ثورات العالم» (دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٦٥) ص ٢٠.

(٢) د. غوستاف لوبون، «روح الثورات والثورة الفرنسية» (مطبعة الشرق بدمشق ١٣٤٢هـ ـ ١٩٢٤م). ترجمة محمد عادل زعيتر ص ٥٥.

الثورة السياسية في نظرهم فهي التي تحقق سيادة بعض الطبقات في المجتمع على باقي الطبقات، كالثورة الفرنسية الكبرى التي حققت سيادة الطبقة البورجوازية.

أما الثورة الشاملة، فتتم بسيادة البروليتارياعلى غيرها من الطبقات ابتداء، حتى نصل إلى وضع تمّحي فيه الطبقات كلية، وذلك لدى تحقق الشيوعية التي يكون من مظاهرها اضمحلال الدولة، وزوال سيادة القانون، ويكون لكل تبعاً لحاجته، ومن كل بحسب قدرته(١).

وتصدر الثورة الحقيقية عن فهم حقيقي للإنسان والتغير والنظام، وحتى تكون هذه الثورية إنشائية بناءة، لابد أن يقوم نظامها على تناوب الحكم دورياً وسلمياً وقانونياً، وأما توالي الانقلابات، فإنه دليل إخفاق الثورة في بلوغ هدفها الاساسي.

ويقدم الدكتور حسن صعب رؤيته لأبعاد الثورية العربية في هذه الأيام، فيقول: ونحن نتصور ثوريتنا الأصلية حركة تغير خلّاقة، تستهدف نقل كل عربي، بل كل إنسان، من حال الضرورة إلى حال الحرية، ولقد رأينا الإنسان في التوراة على صورة الله، ورأيناه في القرآن خليفة الله على الأرض، وهي رؤيا تصورناها لأنفسنا ولكل زمان ومكان، وهي الرؤيا التي ترتفع بالإنسان الذي استساغ التقدم إلى أعلى مراتب التحرر التي يتطلع إليها(٢).

وحتى تحفظ الثورة الحقيقية نفسها من الانتكاس، وتحافظ على وجودها بشكل يكفل لها تحقيق رسالتها، لا بد من وجود ضمانتين أساستين، هما:
أولاً: وجود نظرية عمل ثوري متكاملة، يكون مفهومها ومدلول أحكامها موحداً لدى القائمين على الثورة، وذلك حتى نأمن الارتجال والتشرذم.

---

(١) د. رمزي طه الشاعر، «النظرية العامة للقانون الدستوري» (مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٢) ص ٧٢١.
ـ د. سليمان محمد الطماوي، المرجع السابق ص ١٧.
(٢) د. حسن صعب، «الإسلام وتحديات العصر» (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧١) ص ١٠٦.

ثانياً: وجود تنظيم ثوري يكون بمثابة الحارس لها، إضافة إلى ما يقوم به هذا التنظيم من العمل على تطوير المفاهيم الثورية لتواجه كل جديد، خاصة في الثورات الاجتماعية. ويتحتم على هذا التنظيم الثوري تعبئة الجماهير، وتوجيه أنظارها إلى أهدافها الاستراتيجية، والحيلولة دون تطرق الملل إليها[1].

(ب) الثورة المضادة:

ليس من الميسور أن تنطلق الثورة في طريقها دون عقبات وعراقيل جمة تعترضها، هذه العقبات تبدو تارة في برنامج الثورة وخطتها، وطوراً في الصراع الذي ينشب على السلطة ضمن العناصر القيادية، ولكن الخطر الأكبر الذي يتهدد الثورة يكمن في ترصد الفئات المعادية لها، والتي تضعضعت مصالحها وامتيازاتها، فهي تحاول باستمرار أن تنقضّ عليها لسحق منجزاتها، هذه الفئات المعادية هي ما تسمى في الاصطلاح «الثورة المضادة».

وتسميتها بالثورة، تسمية قاصرة، ذلك أن الثورة طاقة دافعة إلى الأمام، وتغيير يعقبه بناء يسهم الشعب فيه بما يحقق أغراضه، ويبرز فيه إرادته، فكون هذه القوى المعادية تتسلل لضرب الثورة، لا يسوغ تسميتها باسم «الثورة المضادة»، إلا إذا عنينا بالثورة مطلق التغيير، دون أن نراعي المصالح الشعبية، والدفع إلى الأمام.

وتتلخص أهداف هذه الثورة المضادة في الحفاظ على المجتمع القديم بتركيبه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، حتى تضمن بقاء نفوذها وامتيازاتها.

وتكون هذه الثورة المضادة معادية للديمقراطية، ويعمل المجتمع الديمقراطي للسلام، بينما تعمل الثورة المضادة للحرب، والمجتمع الديمقراطي عقلي ودستوري، ويدفعه منطقه الداخلي إلى وضع الحرية في إطار المساواة بينما الثورة المضادة لا عقلية ولا دستورية، وعدوة لكل مساواة.

إنهم يقفون إلى جانب القوة ضد الإقناع، وإلى جانب القلة ضد الكثرة، وإلى جانب العبودية ضد الحرية، وإلى جانب الجهل ضد المعرفة، وإلى

---

(١) د. سليمان محمد الطماوي، المرجع السابق ص ٨٥.

جانب السلطة ضد البحث غير المقيد، وإلى جانب اللاعقل[1].

ومن الملاحظ أن الثورة المضادة لا تكاشف بإعلان أهدافها، ثم إنها بالنسبة لأسلوبها في العمل تختلف بين البلدان الوطنية والبلدان الاشتراكية.

ففي البلدان الوطنية مازالت الثورة المضادة تعتمد على القوة المسلحة والعنف كأسلوب للعمل. أما في البلدان الاشتراكية، فقد تعلمت الثورة المضادة ـ بعد فشل الثورة المضادة في المجر عام ١٩٥٦ ـ درسين هامين:
الأول: هو عدم التعجل، والالتجاء ـ بدلاً من ذلك ـ إلى سياسة المراحل.

والثاني: هو عدم الاعتماد على الخط التقليدي للثورة المضادة المسلحة، والالتجاء في الأساس إلى سياسة التغيرات السلمية من الداخل[2].

وهكذا دعته الثورة المضادة في المجر إلى الاشتراكية الديمقراطية أولاً، ثم نادوا بالديمقراطية البحتة بعد ذلك في طريق العودة إلى الرأسمالية كبديل للاشتراكية.

٢ ـ المعاني المختلفة للثورة:
مرّت الثورة في مراحل أربع، كانت تبرز في كل مرحلة منها على معنى خاص:
(أ) في العهود القديمة وحتى العصور الوسطى:
لا نستطيع على وجه التحديد القطع بتاريخ معين نبزت فيه الثورات كواقعة وكحقيقة، ولكن يمكن القول بأن وجودها اقترن بوجود المجتمعات.

ويقدم التاريخ نماذج من الثورات بمفهومها الشامل، وتعتبر الثورات الدينية نماذج رائعة للثورات الشاملة[3]، سواء منها اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية،

---

(١) هارولد لاسكي، «تأملات في ثورات العصر» (القاهرة، دار العلم) ترجمة عبد الكريم أحمد، ص ٣٥٠، ٣٥١.
(٢) د. فؤاد مرسي، «الثورة والثورة المضادة» ـ مقال منشور بمجلة الطليعة العدد الثالث، السنة الخامسة، مارس ١٩٦٩ ص ١٢، ١٣.
(٣) د. عبدالحميد كمال حشيش، «دروس في ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢» (مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٦) ص ٣٧.

فقـد قدمت هذه الـديانـات فلسفـة جديدة، وسنت قواعد جديدة تنظم صلة الإنسان بالإنسان، وصلته بمجتمعه، وصلته بخالقه.

وفيمـا وراء هذه الثـورات الشـاملة، كانت الثورة أشبه بالفتن السياسية، وتاريخ اليونان والرومان حافل بهذه الفتن والحروب الأهلية.

وفي القرون الوسطى ـ اتخذت الثورة معنى «العصيان» و«التمرد» و«مقاومة الظلم». وقد اقترنت بالعنف واستخدام القوة، فكانت الثورة مجرد عمل قهري من أعمال السطوة(١).

ومن يستعـرض كتـابـات ميكـافيلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٩) يجـد أنهـا تفوح بالحـديث عن هذه الفتن وأنـواع العصيان والتمرد، لكن لم تكن تهدف هذه الانتفـاضـات استبـدال السلطة كلهـا، أو استبـدال النـظام الذي ترتكز عليه السلطة، وإنمـا كان هدفهـا دائماً تغيير الشخص القائم على السلطة، سواء باستبـدال المغتصب لهـا بالملك الشـرعي، أو استبـدال الطاغية الذي أساء التصرف في سلطانه بحاكم شرعي، وهكذا، بالرغم من أن تلك النظريات قد قبلت بحق الشعب في أن يقرر من لا يحكمه، إلا أنها لم تقبل بحقه أبداً في تقرير من يجب أن يحكمه، كما لم تقبل بحقه في أن يحكم نفسـه، أو يختار حاكميه من بين صفوفه(٢).

(ب) معنى الثورة في القرن الثامن عشر:

أصبح للثورة في القرن الثامن عشر معنى جديد ذو صبغة سياسية يدور حول تغيير النـظم السائـدة في المجتمع وقـد ظهرت في هـذا القرن أشهـر النظريات السياسية التي تدور حول أساس السلطة، ومبدأ السيادة، والفصل بين السلطات، على يد أشهر الفلاسفة السياسيين كروسو وفولتير ومونتسكيو.

وهكـذا، وبنـاء على هذه النـظريات الجـديدة، تركز مفهوم الثورة حول إصلاح الأجهزة الحكومية، وإشراك الشعب في السلطة، والحد من الطغيان والاستبداد.

---

(١) د. رمزي طه الشاعر، المرجع السابق ص ٧٢٠.

(٢) حنة أرنيدت، المرجع السابق ص ٥٠، ٥١.

ولم يكن هذا بالذي يعني انتفاء وجود أفكار إجتماعية واقتصادية لها أثرها في إحداث تغييرات جذرية في المجتمع، فقد ظهرت تعبيرات جديدة، مثل: «العقد الاجتماعي»، و«رأسمالي» ولم تعد كلمة الشعب تعني الطبقات الدنيا، وإنما أصبحت تدل على الجزء الأكثر عدداً.

كما أوضح بارناف Barnave أهمية العوامل الاقتصادية؛ إذ بين أن أسباب الثورات تجد جذورها العميقة في التغييرات الاقتصادية، كما بين علاقة القوة بالثروة، إذا أعلن قبل ماركس بستين عاماً أنه «ستبقى القوة حيث تكون الثروات «وأن» «توزيعاً جديداً للثروة يؤدي إلى توزيع جديد للقوة[1].

وكان لهذه النظريات أثرها في قيام الثورات المشهورة، كالثورة الأمريكية ضد الإنجليز سنة ١٧٧٦، والثورة الفرنسية ضد السلطان المطلق للملك، حيث أقرت الحقوق والحريات الفردية باعتبارها حقوقاً طبيعية للإنسان، لا يسع الدولة التنكر لها.

ومن قبل ذلك نجد تأثيرها في إنجلترا ضد حكم آل ستيوارت في سنة ١٦٨٨، والتي كان من ثمارها صدور الوثيقة المشهورة: «وثيقة الحقوق Bill of rights التي أصدرها الملك غليوم الثالث في فبراير سنة١٦٨٩[2].

(جـ) معنى الثورة في القرن التاسع عشر:

تجاوزت الثورة في هذا القرن إطارها السياسي، لترسم لذاتها أطراً اقتصادية واجتماعية، ولم يعد إسقاط النظام القائم هدفاً في ذاته، وإنما كوسيلة تسهم في إحداث التغييرات الاجتماعية والاقتصادية المطلوبة، حتى إن بعض الكتاب من أمثال سان سيمون وبرودون لم يكونوا يستلزمون الاستيلاء على السلطة السياسية في سبيل تحقيق الثورة، وكذلك فعل كارل ماركس حيث إنه لم يهتم كثيراً بشكل الحكم، وإن كان قد اتخذ من الاستيلاء على السلطة السياسية سبيلاً إلى تحقيق الإصلاح الاجتماعي المنشود[3].

---

(١) د. عبدالحميد كمال حشيش، المرجع السابق ص ٤١، ٤٢.

(٢) د. ثروت بدوي، «ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثوري في مصر» (دار النهضة العربية ١٩٧٠) ص ٢١، ٢٢.

(٣) د. ثروت بدوي، المرجع السابق ص ٢٥.

وقـد تحـدد مضمـون الثورة في هذا القرن، في ضوء المبادىء والأفكار السائدة التي يمكن إجمالها في ثلاث: ـ

١ ـ المذهب الحر.

٢ ـ فكرة القومية.

٣ ـ المشكلة الاجتماعية والمذهب الاشتراكية[1].

وفي أواخر القرن التاسع عشر كانت الأفكار الماركسية عن الثورة تعيش فترة مخاضها، وقد وضعت ثورتها في بداية القرن العشرين، وقد سبقت منا إشارة إلى طبيعة هذه الثورة وفهم الماركسيين لها، كما سنتبع ذلك بتفصيل لاحق.

(د) معنى الثورة في القرن العشرين:

تتميز الثـورة في القرن العشرين بمعناها الواسع، فهي ثورة كونية شاملة تتناول جميع وجوه الحياة، وجميع علاقات البشر بما فيه الطبيعة، وأبرز وجوه ثورة هذا القرن هو الثورية العلمية الدائمة، فالاكتشافات العلمية تطالعنا كل يوم بجديد، وهذا الجديد يحدث أثره في حياة الإنسان وعلاقته بالآخرين، ويكفي أن نذكر أن جيلاً واحداً من الناس يشهد الثورات الذرية والالكترونية والأتوماتية والصاروخية، وهذا لم تشهده البشرية من قبل.

والشيء الـذي تستـدعيه هذه الثورة العلمية ـ مع المحافظة على التغيير النفسي والاجتماعي والاقتصـادي والسياسي ـ هو إعـادة النـظر في سياسـة العنف، ذلك لأن استخدام العنف في ظل الأسلحة النووية يعني الانتحار، وكل حركة عنفية صغيرة أو كبيرة، في أي مكان من الأرض، تهدد بالتحول لحرب نووية إفنائية[2].

٣ ـ الثورة بين العنف والطرق السلمية:

ساد الاعتقاد قديماً، ومازالت ظلال هذا الاعتقاد بادية حتى الآن، أن ثورة بلا عنف عمـل انتحـاري، وحـركـة لا بد مجهضـة، ومن هنـا وجدنا بعض التعـريفـات الخاصة بالثورة تجعل العنف عنصراً رئيسياً فيها، فإلى أي مدى

---

(١) د. عبدالحميد كمال حشيش، المرجع السابق ص ٤٦.

(٢) د. حسن صعب، «الإسلام وتحديات العصر» ص ٨٤، ١٠٥.

يصدق القول: إن الثورة والعنف وجهان لأمر واحد، فهما متلازمان لا ينفكان؟.

ونجيب بأن افتراض التلازم بينهما ينبني على اعتبارات فلسفية وأخرى تاريخية. فمن الناحية الفلسفية، نجد أن هناك مذاهب مختلفة في نظرتها للإنسان، فيما إذا كان هذا الإنسان ذا طبيعة خيرة أم شريرة.

(أ) فالاتجاه اليميني المحافظ (الفاشيون) يرى أن الإنسان يولد شريراً غير اجتماعي، وأن «الإنسان ذئب على أخيه الإنسان» وعليه، فلا معدى للسلطة عن استخدام القوة والعنف لتنمية الروح الاجتماعية وما أشبه البشر في رأي هؤلاء بالأسد الذي يتحين الفرصة لافتراس مروضه! وهكذا؛ فإن الناس يهتبلون الفرصة حتى يعودوا إلى سابق أوضاعهم، والمضي مع أهوائهم الفاسدة، واستخدام العنف معهم ذو صفة مستمرة.

(ب) أما اليعاقبة، تلاميذ روسو، فهم على مذهب معلمهم الذي كان يرى أن الإنسان يولد خيراً، وأن المجتمع هو الذي يفسده. والماركسيون كذلك من هذا الاتجاه. (وسيلي بسط القول في نظرة الماركسيين إلى العنف). وقد ترتب على مذهب هؤلاء أن العنف يجد ما يبرره لإزالة الاضطهاد والاستغلال والضياع، حتى إذا ما قدر تصفية هذه الأوضاع: ـ وهذا يكون بزوال الدولة عند الماركسيين ـ لم يكن هنالك ما يستدعي اللجوء إلى العنف، فاستخدام العنف لدى هؤلاء ذو طبيعة مؤقتة.

(جـ) ويقف الليبراليون الجدد موقفاً وسطاً، إذ يرون أن البشر طيبون بطبيعتهم، ولكنهم كالفاشستيين والمحافظين، لا يعتقدون بأن السلطة تستغني عن الإكراه لتعزيز الروح الاجتماعية، غير أن هذااللجوء إلى العنف أمر ثانوي هامشي، فهو يمارس ضد أفراد قلائل عاجزين عن الاندماج في الجماعة(١).

---

(١) موريس دوفرجيه، «مدخل إلى علم السياسة» (دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع) ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧.

أمـا من النـاحية التاريخية، فنجد أن من مشخصات الحركة الثورية في العـالم الحديث ـ وبخاصة ابتداء من الثورة الفرنسية ـ الصيرورة إلى العنف كإجراء عملي أوحد لحسم الصراعات الاجتماعية، وقد كان هذا الإجراء باهظ الثمن بالنسبة للثوريين أنفسهم قبل سواهم[١].

وتفسير ظاهـرة العنف التي واكبت الثـورة الفـرنسية، هو أن رجال الثورة الفرنسية عجزوا عن التمييز بين العنف والسلطة، واقتنعوا بأن السلطة كلها يجب أن تنبع من الشعب، وبهذا فإنهم «أباحوا الملكوت السياسي لهذه القوة الطبيعية اللاسياسية، النابعة من الجماهير، وسرعان ما جرفتهم أمامها، كما كانت قد جرفت الملك وأصحاب السلطة السابقين من قبل[٢].

ولم يبدأ الإرهاب في فرنسا بالمعنى الرسمي إلا في أواخر عام **١٧٩٣**، وإن حوادث الانفجار المتفرقة، مثل الخوف الكبير في عام ١٧٨٩، ومذابح أيلول في عام ١٧٩٢، ليست إلا معينة على تهيئة الجو الضروري للإرهاب[٣].

أ ـ أسباب العنف في الثورات:

من الباحثين من يذهب إلى تفسير ظاهرة العنف تفسيراً واحدياً، فيركز على سبب واحد مُهملاً بقية الأسباب.

فهي عند بعضهم أسباب نفسية، ترتبط بجِبِلَّة الإنسان ذاته، وهذا القول فيه حيفٌ واضح، فللتربية والتقاليد الاجتماعية دورهما الذي لا ينكر في تغذيته أو الحد منه.

وهي عند آخرين أسباب اجتماعية اقتصادية، وإنه يكفي في نظرهم تغيير المجتمع من حال اقتصادي إلى آخر حتى تزول هذه الظاهرة، ولا يخلو هذا القول من قدر من الصحة.

---

(١) د. محمـد جواد رضا، «ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة» (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الثالث ـ اكتوبر، نوفمبر، ديسمبر ـ ١٩٧٤) ص ١٧٠.

(٢) حنة أرنيدت، المرجع السابق ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٣) كرين برنتون، «الثورة» ص ٢٩٣.

والحقيقة، إن الأخذ بسبب مع إغفال الأسباب الأخرى يدل على قصر نظر ومحدودية في الفكر والاستقصاء[1].

ويطالعنا كرين برنتون من خلال دراسته لأربع من الثورات الكبرى: - الثورة الإنجليزية التي حدثت في العقد الخامس من القرن السابع عشر، والثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية، والثورة الروسية الحديثة - يطالعنا بالأسباب التي كونت عنصر الإرهاب في هذه الثورات، وهي:

١ - إن هناك طائفة من الناس وطنوا أنفسهم على توقع ما هو غير متوقع، فإذا جاءت المقادير على غير تقديراتهم، فالعنف وسيلة التصحيح لا محالة.

٢ - حداثة جهاز الحكومة المركزية الثورية، حيث إن القائمين على إدارتها يفتقرون إلى الخبرة الإدارية، مما يسبب نزاعاً بين الإداريين لا يحل بغير العنف.

٣ - حدوث أزمات اقتصادية، وذلك في شكل نقص في ضرورات الحياة، وتعطل عمليات الإنتاج، وتسرب رأس المال إلى الخارج، فيسود القلق وتحدث اضطرابات إثر ذلك.

٤ - ظهور الصراع بين الطبقات بشكل واضح خلال الأزمات التي تمر بها الثورة.

٥ - وهنالك أسباب تتعلق بالعناصر القيادية في الثورة، ذلك أنهم يختارون وفقاً للمذهب «الداروني»، وهم في تطرفهم يزيدون من حدة توتر الحياة في المجتمع.

٦ - بروز عنصر العقيدة الدينية بشكل حاد في الثورة والثوريين، وليس معنى هذا تشبث هؤلاء بتعاليم الله سبحانه وتعالى، وإنما ما يتأتى عن هذه العقيدة لدى الناس من حماس وجذبة يدفعان المؤمن بهذه المبادىء أو تلك إلى تحقيق المقصود[2].

---

(١) كرين برنتون، «الثورة»، ص ٢٩٣ - ٢٩٧.
(٢) كرين برنتون، «الثورة»، ص ٢٩٣ - ٢٩٧.

ويعزو توينبي ظاهرة العنف في الأزمنة الحديثة، إلى انعدام الذاتية الفردية، وانسحاق الفرد في آلية الحياة الميكانيكية من جهة، وفي آلية الحياة الاجتماعية من جهة أخرى.

فهو يقول: «وإن تنظيماً اجتماعياً ذا طبيعة لا شخصية يناقض جوهر الطبيعة الإنسانية ولذا، فهو تنظيم مقدر على الطبيعة الإنسانية أن تثور ضده»[1].

ويذهب جاردنر مذهباً آخر، إذ يبرىء العلم والتكنولوجيا اللذين اتهمهما توينبي بأنهما يحدثان رتابة ونمطية يعقبهما انفجار واضطراب، وهو يذهب إلى أن العلم يسهم في الحد من الاضطراب، والقضية عنده ليست قضية العصر، وإنما هي قضية الإنسان نفسه.

ويرى أن حل هذه القضية يكمن في اقتناع الإنسان بأن الزمن الحاضر والمستقبل هما خير من الماضي. وهذه مسألة تربوية أساساً، ومن هنا تتولد الحاجة إلى الثوري الأصيل الذي ينظر بروح متفائلة إلى المستقبل، وأن في خفايا الغيب خيراً كثيراً مازال ينتظر الإنسان، لكن ما الحيلة في أولئك النفر من الثوريين الذين يكتفون باتخاذ أنفسهم هراوات ينقضون بها على الكيان الاجتماعي ثم يجمدون؟![2].

ب ـ مشروعية مقابلة العنف بالعنف:

مهما قيل في ذم العنف المقترن بالثورات، إلى حد ينتقل الذم والطعن معه إلى الثورة نفسها، فإن الذي يجب أن نتنبه له أن العنف ليس شرطاً للثورة، وإن وقع فليس الثوريون مسئولين عنه[3] ولكن ماذا لو حصلت هنالك مقاومة ضد المستفيدين من النظام المنهار، ألا يسوغ عندها تبرير مقابلة القوة بالقوة، حتى تضمن الثورة لنفسها طريقاً آمناً؟.

لا يصعب من ناحية منطقية تبرير العنف في هذه الصورة، ذلك أن الثوار

---

(١) د. محمد جواد رضا، «ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة»، المقال السابق ص ١٤٩.

(٢) د. محمد جواد رضا، المقال نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥٢.

(٣) د. عصمت سيف الدولة، المرجع السابق ص ١٤٦.

يذهبون في هذه الحالة إلى اعتبار خصومهم قد خرجوا عن كونهم أعضاء في المجتمع، وهكذا يعاملونهم وكأنهم عقبات مادية تقف في طريق الخير الذي يطل مع فجر الثورة.

ولكن من زاوية أخلاقية محض، «فإن التناقض لا يمكن أن يحسم بالصيغة المنطقية التي تقول: إنه حيثما يكون الإخلاص لقيم السلام والجلال الروحي أعلى من قيم الإخلاص للحياة نفسها، أو تلك القيم التي تجعل الحياة ممكنة، فإن الرد على العنف بالعنف لا يمكن تبريره[1].

غير أن هذا الفقه الأخلاقي يصطدم مع أرض الواقع، ذلك أنه إذا افترضنا أن هؤلاء وضعوا في مركز السلطة، فلا شك أنهم سيتكلمون من موقع المنطق لا من موقع الأخلاق. ولا أدل على ذلك، من أن المسيحية الأولى التي هتفت بشعارات المحبة والسلام دمرت المعابد الوثنية، وطاردت الكهان الوثنيين.

جـ ـ الثورة بالطرق السلمية:

إذا كان العنف لا يمثل شرطاً من شروط الثورة، فهل معنى ذلك أن الثورة يمكن أن تتم بصورة سلمية؟.

لقد أجاب الكثير من الكتاب والفلاسفة على ذلك بالإيجاب، ومنهم هارولد لاسكي الذي ذهب إلى أنه نظراً للمآسي التي تصاحب الثورة، فإن من الخير للجميع أن ينـزلوا على حكم الضرورة والتاريخ، فيساهموا في تحقيق الثورة وتطوير المجتمع بالرضا.

وللماركسية في هذا المقام رأي عرضناه باختصار، وعلى نفس الخط يذهب المفكر الفرنسي (جان جوري ١٨٥٩ ـ ١٩١٤) إلى إمكانية التحول سلمياً إلى الاشتراكية بغير عنف، بل ويزيد على الماركسية، فيؤكد إمكانية هذا التحول بغير ثورة إطلاقاً[2].

ويرى برتراند رسل أنه بامكاننا تنمية التنافس، ونقله من معناه القديم الذي

---

(١) د. محمد جواد رضا، المقال السابق ص ١٦٩.

(٢) د. طعيمة الجرف، المرجع السابق ص ٤١، ٤٢.

كان صراعاً يقرر أي الرجلين يجب عليه قتل الآخر وزوجته وبنيه، ليكون تنافساً في أفق النظام السياسي الدستوري، يتخذ من الأشكال ما لاينجم عنه ضرر يذكر، بما يرافقه من تنافس في الألعاب الرياضية وفي الأدب والفن(١).

ويستعير الأستاذ جاك استيف تعبير «اقتناص الموجات الكهربائية» في عالم الطبيعة، ليستخدمه في المجال السياسي بصورة «اقتناص الثورات» وهذا يعني: إدخالها في الحياة الحقوقية، وإنماء منافعها، وإقلال محاذيرها إلى الحد الأقصى، ويقدم لنا صورة هذه الثورة في النظام البرلماني، فيقول: «إنها ليست أكثر من تغيير وزارة، وبتعبير آخر نقول: إن البرلمان هو ثورة مهذبة مدجنة، قلمت أظفارها ورقت وحشيتها، وأصبحت مسالمة، بل ذات بركة، أو هو ثورة في «إناء مغلق»، تتم بمعارك وحروب تجري كلها بين جدران البرلمان، بل إني أتابع الاستعارات، فأقول: إن البرلمان هو القرحة التي يستقر فيها جرثوم الثورة(٢).

وينتصر الدكتور حسن صعب بقوة للخط السلمي في الثورة، خاصة وأن هذا العصر الذي نعيشه لا يحتمل اللجوء إلى العنف الذي ربما يأتي على الثائر والمثور عليه، فينسحق الجنس البشري برمته، ويوجه إلى ضرورة إيجاد تنظيم حركي يتولى تحقيق التغير المنشود، مستغلاً وسائل التنظيم الإقناعي كالتربية والإعلام وغيرهما، فهذا أدعى إلى الحفاظ على الذاتية الإنسانية والكرامة الإنسانية(٣).

ونعتقد بدورنا أننا نكون أقرب إلى الحق والحقيقة لو أننا قيدنا حديثنا بصلة العنف وعدمه بالثورة السياسية دون غيرها، فليس يحتاج الأمر في الثورة الاجتماعية إذا ما تحقق انتصار الثورة السياسية إلى اللجوء إلى العنف، أما في الثورة السياسية، فالذي أراه أنه لا تلازم بينها وبين العنف، وإن كان العنف يمثل فيها الوسيلة دون الغاية، وهي وسيلة ينبغي أن تستخدم عند الضرورة، والضرورة

---

(١) برتراند رسل، «السلطة والفرد» (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣) ترجمة محمد بكير خليل ص ١١.

(٢) جاك استيف، المرجع السابق ص ٤٥، ٤٦.

(٣) د. حسن صعب، «تحديث العقل العربي» ص ٢٢٧، ٢٢٨.

تقدر بقدرها.

ونعتقد كذلك أن هذا النهج الذي يدعو الدكتور حسن صعب إلى اتباعه يقترب من النهج الإصلاحي، وهو أمر مطلوب، والدعوة إليه مستمرة، ولكن بينه وبين النهج الثوري تبايناً يحسن الوقوف عليه.

د ـ بين النهج الثوري والاصلاح:

التغيير سنة من سنن الحياة، وقانون من قوانين الوجود، وقد اختلف الناس حول أسلوب تحقيق هذا التغيير: هل يتم دفعة واحدة بانقلاب جذري، ليحل محله كيان جديد دفعة واحدة كذلك؟ أم أنه يمكن أن يتم تدريجيا، خطوة خطوة وجزءاً جزءاً بحيث يحل عنصر من النظام الجديد محل جزء من النظام القديم في كل مرة؟

أما جواب السؤال الأول على وجه الإيجاب، فهو منطق الثورة، أما الإصلاح فيمثل الجواب بالإيجاب على السؤال الثاني، فالثورة فجائية، والإصلاح تدريجي(١).

الثورة ـ على هذا الأساس ـ عملية هدم ابتداء، يعقبها إقامة بناء جديد، أما الإصلاح فإنه عملية ترميم للبناء نفسه من وقت إلى آخر، دون إحداث تغيير جوهري عليه.

ويطلق لفظ «اليسار» على أولئك الذين أخذوا بمنهج التغيير، وهم بين يسار إصلاحي ـ كما هو الحال في الأنظمة الاشتراكية ـ ويسار ثوري، كما هو منهج الشيوعيين، وإن كانت الأمور تشير ظواهرها إلى نوع من التعديل لهذا الخط كما بينا.

كما يطلق لفظ «اليمين» على أولئك الذين يؤثرون المحافظة، وهم بين يمين متطرف لا يقبل التغيير إطلاقاً، وهم المحافظون المتطرفون والفاشستيون، ويمين معتدل وهم المحافظون الذين يتساهلون في تغيير بعض الأمور،

---

(١) د. محمد فؤاد حجازي، «التغير الاجتماعي» (القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م). ص ٣٠٧، ٣٠٨.

ويسمـون « المحافظيــن المعتدلين»، وهكذا يكون هنالك اتجاهات أربعة: اليمين المتطرف، واليمين المعتدل، واليسار الإصلاحي واليسار الثوري[1].

وإذا كان الـذي يجمع بين الثورة والإصلاح هو التغيير الذي يحدثه كل منهما، فإن الثورة ـ على حد تعبير هارولد لاسكى ـ هي دائماً بديل الإصلاح، ولست أقول بأن بديل الإصلاح هو الثورة الناجحة، فنجاح الثورة هو مشكلة من مشاكل الاستراتيجية التاريخية[2].

ويؤخـذ على المنهج الإصلاحي أنه يدفع مؤيديه إلى التقليل من أهمية الآيديولوجية، وإلى إعطاء الشعب صورة عنهم وعن أهدافهم ليست منطقية، ولا قادرة على جلبه إلى جانب وجهة نظرهم[3].

وإذا كان الشأن أن الإصلاح لا علاقة له بالعنف، فإن العنف قد يتخذ إليه مساراً كما هو الحال في الثورة، ولكن الفرق يبقى قائماً بينهما حتى في هذا الأسلوب.

يقول أبو الأعلى المودودي: «ولا شك في أنه يضطر المصلح في كثير من الأحيان أن يصنع مثل ما يصنعه الثوري، فكلاهما يأخذ مبضع الشرح، ويعمد به إلى الموضع المريض من الجسم، ولكن الفرق بين الاثنين هو أن المصلح يقدر من ذي قبل أين الفساد في الجسم، وكم هو، فيستعمل مبضعه بقدر لا بد منه لإزالة الفساد، ويهيء بجانب عمل شرحه بلسماً شافياً لكي يضعه على الجرح من الفور، ولكن الثوري ـ بخلاف ذلك ـ يعمل مبضعه في الجسم في فورة الغضب بدون حيطة أو حذر، ويروح يقطع أجزاءه بدون تمييز بين الصالح منهـا والفاسد، ولا يخطر بباله أن يستعمل البلسم، وإن خطر فبعد أن يكون أثخن في القطع والبتر، ويتنبه لخطئه في العمل عقب ما يضيع جزءاً كبيراً من الجسم[4].

---

(١) ديفرجيه، «مدخل إلى علم السياسة» (مترجم) ص ١٩٤، ١٩٥.
(٢) هارولد لاسكي، «الدولة في النظرية والتطبيق» ص ١٤٠.
(٣) بوريل: بول، «ثورات النمو الثلاث» (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠م).
(٤) أبو الأعلى المودودي، «نحن والحضارة الغربية» (دار الفكر) ص ١٩٤، ١٩٥.

والذي أراه تعقيباً على ما أبداه المودودي، أنه يركز على جانب الهدم في الثورات، علماً بأنها لا تسمى ثورات حقيقية حتى تستكمل جانبها الإنشائي، إنه يؤكد على المنهج الانقلابي الذي يجعل الوصول إلى السلطة هدفه الأول، دون الأخذ بعين الاعتبار إحداث تغييرات أساسية في النظام القائم، بل يعطي همه الأكبر لإحداث التغييرات في الجهاز العضوي للسلطة.

ويصدر الإصلاحيون في اختيارهم للطريق السلمي من نقطتين أساسيتين:

١ ـ إن في استخدام العنف تجاوزاً لأبسط معاني الديمقراطية، حيث تفترض تلك الفئة الطليعية من الثوار أن الشعب لا يعرف ماذا يريد، أو ما هو في صالحه، ومن هنا فهو في حاجة إلى وصي يتولاه بالرعاية، برضاه إن أمكن، وإلا فبالعنف إذا دعت الضرورة.

٢ ـ إذا كان التغيير ممكناً بالإصلاح، فلماذا الإصرار على تغييره دفعة وبالعنف؟ قد يقال: إن العنف يحقق سرعة الإنجاز، وإن الديمقراطية سبيلها التطور البطيء، ولكن هذا المنطق يخدع من ينظر إلى السطح لا إلى الأعماق. «فإذا كان التطور الديمقراطي بطيئاً؛ فلأنه يسير بخطى ثابتة على أرض ثابتة ولا يقفز إلى الهدف قفزاً فيه من احتمالات التعثر والسقوط، أكثر بكثير جداً مما فيه من إمكانيات الوصول في زمن طويل أو قصير»[1].

ومن هذه النقطة يقول شكسبير:

● النيران العنيفة تأكل نفسها سريعاً.
● الزخات الصغيرة تدوم أطول. ولكن الأعاصير قصيرة العمر.
● وذلك الذي يريد مباراة الزمن بسرعته. يتعب قبل أوانه[2].

وفي اعتقادنا أن هذا المنطق لا يخلو من الصواب، ولكن في ذات الوقت ليس صواباً كله، إذ أن للثورة مكانها حيث لا يستطيع الإصلاح أن يقف فيه، ذلك أن الإصلاح يقف في حالات معينة أمام حد لا يتجاوزه، ولا ينفذ فيه، ومن

---

(١) عبد الفتاح حسنين العدوي، المرجع السابق ص ١٦٢، ١٦٣.

(٢) د. محمد جواد رضا، «ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة» (مقال سابق) ص ١٧١.

ذلك، أنه إذا وصل المجتمع إلى حال من التردي لم يعد يجدي معها الترميم، أو إذا بلغ العناد والإصرار في الأفكار الجديدة إلى حدِّ رَفْض المهادنة وأسلوب التحذير، فما لا شك فيه أن الإصلاح يخلي مكانه للثورة في كلا الحالين[1].

ومـع مباركة الحكام لمنهج الإصلاح، وتحبيذهم إياه دون منهج الثورة، فإننا نلاحظ أحيانـاً أن أصحـاب الامتيازات داخـل هذا النـظام، يرفضـون إجراء الإصلاحات المطلوبة، وبهذا فإنهم يهيئون الظروف ـ دون قصد منهم ـ لثورة شعبية تكتسح امتيازاتهم مع ما تكتسح من القائمين على الجهاز السياسي الذي يحميهم.

ويعزو (لاسكي) هذا الموقف لسببين: ـ

السبب الأول:

سيطرة الخوف على هذه الطبقات حرصاً على امتيازاتها، وذلك لما يلي: ـ

١ ـ إن إبداء تنازلهم عن جزء من امتيازاتهم مرة، يفتح الباب للتنازل كل مرة وبشكل لا ينتهي، فإغلاق الباب أولى.

٢ ـ إن طول عهدهم في الحكم يجعلهم يخشون من كل تغيير قد ينزع سلطتهم أو يحد منها.

٣ ـ إن الخوف يعمي الأبصار عن الحقائق، فبمجرد أن يوجد الخوف تقل فرصة التفكير السليم في التأثير على عقول الناس، وهكذا يندفع هؤلاء إلى مقاومة إصلاحات تطمئن نفوسهم إلى عدالتها، خشية أن يفسر قبولهم هذا بأنه استسلام وضعف، وقد تصل مقاومتهم إلى ممارسة القمع والاضطهاد.

السبب الثاني:

بروز دور الطبقة الوسطى في المجتمع الأوروبي، وهي طبقة تتصف بضيق الأفق، ولا يعدو أن يكون حكمها على الأمور حكماً وجلاً، همه الأول التهرب من الحاجة إلى اتخاذ قرارات كبيرة، حيث إن ذلك يزعزع الإحساس بالأمان والمحافظة على الرتابة التي جربت، وهي معيار الحكم الناجح في نظر الطبقة الوسطى... ولكنها لم تدرك أن العلاقات التي تبنى على هذا الأساس لا يمكن

---

(١) د. رمزي طه الشاعر، المرجع السابق، ص ٧٢٣، ٧٢٤.

أن تدوم إلا إذا اتسع باستمرار نطاق الأمن، وفرص الحصول على الثروة[١]. . .

ثانيا: الثورة الشعبية:

إن أبرز ما يطبع الثورة بطابعها هذا أن تتجاوز في مسيرتها مجرد الحركة على مستوى الفئة الطليعية التي تبعثها، وذلك بأن تشارك القاعدة الشعبية في هذه الحركة، بحيث يبدو الجهد الشعبي واضحاً في البناء، هذا ولا يتم إسباغ وصف «الشعبية» على الثورة إلا بتحقق أمرين:

أولا: أن تكون في بدايتها تعبيراً عن أماني الشعب وإرادته.

ثانياً: أن تتحول إلى حركة جماهيرية واسعة، وذلك بالتفاف الشعب حولها، وتبنيه لبرنامجها، والانخراط التلقائي في صفها[٢].

وحيث إن الغالب في هذه الفئة الطليعية أن تكون من العسكريين، أو مدعومة بهم، فإن أحداث العصر تبرز لنا بشكل خاص دور الطلبة والمثقفين في إشعال الثورات، ويقدر لهذه الثورات الطلابية أن تحدث أثرها في الأنظمة الديمقراطية، أكثر من تلك التي تلبس مسوح الديمقراطية، بل هي إلى الدكتاتورية أقرب، إن لم تكن دكتاتورية خالصة.

وفي مجتمع تنهمك فيه الفئات الأخرى في الأنتاج، نجد الطلبة خارج هذه الدائرة يحتفظون باستقلالهم في مواجهة المجتمع، ويتأتى لهم مناقشة القضايا العامة على كل صعيد. فهم يمثلون الضمير الحي اليقظ وبعبارة أخرى فإن مجتمع الطلبة لازال يمثل عنصر الطهارة، وربما يمكن أن نقول: العذرية في وسط مجتمع فقد عذريته، واستراح إلى جانب الكسب المادي والاندماج على حساب المنازعة والرفض[٣].

ويقدم لنا غوستاف لوبون كباحث اجتماعي خلاصة مطالعاته لدور الشعوب

---

(١) د. سليمان الطماوي، المرجع السابق ص ٣٧ ـ ٣٩ (نقلا عن: هارولد لاسكي، «تأملات في ثورات العصر»، ص ٣٠، ٤٦، ٤٧).

(٢) د. طعيمة الجرف، «ثورة ٢٣ يوليو ومبادىء النظام السياسي في الجمهورية العربية المتحدة» ص ٤٣.

(٣) حازم البيلاوي، «التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث» (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الأول ـ أبريل مايو، يونيو ـ ١٩٧٠) ص ٧٩.

في الثورات ،ويمكن تلخيص وجهة نظره في ثلاثة أمور:

١-**تأثر الثورة بروح الأمة في متانتها أو مرونتها**: وروح الأمة هي مزيج من الأفكار والمشاعر والتقاليد والأوهام المتحدرة عبر العصور. ويقول: إن شدة المرونة في روح الأمة تسوقها إلى القيام بثورات متوالية، وشدة المتانة تقودها إلى الانقراض، فذوات الحياة، ومنها الأجناس البشرية، تضمحل إذا ظلت متينة رغم تعاقب الزمان، عاجزة عن الالتئام مع ما يطرأ على الحياة من الأحوال الجديدة[1].

٢ ـ **دور الزعماء في تحريك الثورة**: يرى لوبون أن الشعوب عامة لا تدرك مغزى الثورات التي تتبناها، ولا تتفهم مبادئها إلا على المدى البعيد، وبشكل بطيء، فالأمة ترضى بالثورة من غير أن تكون عالمة بسببها، ومتى ساقها الحظ إلى إدراك هذا السبب، فإن الثورة تكون قد انتهت منذ زمن طويل. والمحرك الأساسي للأمة في ثورتها هم الزعماء، وهي ـ وإن لم تدرك شيئاً يستحق الذكر من أفكارهم فأنها تفسرها على شاكلتها، وإن خالف ذلك مبادئهم وما أشبه حالها مع زعمائها بالقنبلة التي تخترق الدرع مستمدة من قوة لم توجدها.

ويطبق لوبون كلامه هذا على الثورة الفرنسية ، ويقول إن الأمة خلعت شارل العاشر من أجل مراسيمه، وهي لا تعلم شيئاً عما جاء فيها، ولو سئلت عن سبب خلعها لويس فيليب لعجزت عن الجواب. وينعي على ميشيليه وأولار سوء فهمهما لحقيقة ما يجري، فقد قال ميشليه: «إن الفاعل الأصلي للثورة الفرنساوية هو الشعب». وقال أولار: «إن القول بأن الذين أتوا بالثورة الفرنساوية هم شرذمة من الوجهاء والأبطال لخطأ، إذ ثبت عندي بعد الاطلاع على ما وقع بين عامي ١٧٨٩، ١٧٩٩ أنه لم يسير الحوادث أي شخص، سواء أكان لويس السادس عشر أم ميرابو أم دانطون أم روبسبير، وإنما الصحيح أن الأمة هي بطل تلك الثورة، وقد قامت بها لا على شكل جماعة، بل على شكل أحزاب

---

(١) د. غوستاف لوبون، «روح الثورات والثورة الفرنسية»، ص ٦١، ٦٢. (ترجمة محمد عادل زعيتر).

منظمة[1].

ومع تقديرنا لوجهة نظر هذا الباحث الاجتماعي الكبير، وموافقتنا له على الكثير من ملاحظاته، إلا أننا نسجل على رأيه هذا ـ الذي فيه من الصحة بقدر ـ التحفظين التاليين: ـ

(أ) ـ ما لاحظناه من ظواهر هذا القرن، من دور الطلبة البارز في الثورات، سواء في أوروبا أو في آسيا أو إفريقيا، وهم ـ على ما تقدم من وصف ـ يمثلون الضمير الحي في المجتمعات، ثم إنهم في انطلاقاتهم يتميزون بالعفوية والطهر، وفي اندفاعتهم بالتلقائية. ومع أن الطلبة يمكن استغلالهم من بعض الزعامات، إلا أن هذا لا يمنعنا من النظر إلى الصورة في أصلها، دون أن نجعل للملابسات الأخرى ذات الاطار.

(ب) ـ إن افتراض أن تحرك الأمة لا يكون بغير زعماء يحركونها ـ علما بأن المسألة ليست مسألة افتراض في نظر لوبون ـ يفتح باب الاتهام في اتجاهين:

أولهما: اتهام الأمة في إحساسها العام بأنها غبية بليدة، وكونها آخر من يعلم، وهذا مدرك بين الخطأ واضح البطلان.

وثانيهما: اتهام الأمة بالذيلية من خلال غمز الزعماء المحركين للثورة واتهامهم بالارتزاق مرة، وبالعمالة والخروج على مبادىء المجتمع مرة أخرى، وذلك إذا قدر لهذه الحركة الثورية أن ترتكس أمام قمع سلطات النظام القائم والمستهدف.

ونحن لا نقول إنه لا دور للزعماء في تحريك الأمة، فهذا شيء قد قررناه من سابق، ولكن الذي نناقشه أن الأمة لا يمكن أن تدرك للثورة معنى، ولا تفقه لها حركة دون محرشين يدفعونها حتى تغدو كالقنبلة، ونحن مع هذا وذاك نؤكد أنه لا بد من زعامة توجه حركة الأمة في انتفاضتها، وتضبط مسيرتها.

٣ ـ انبثاق التصرفات العامة عن روح الجماعة: يبين لوبون «أن المرء، وهو جزء من الجماعة، يختلف جداً عنه وهو منفرد، فذاتيته الشاعرة تفنى في ذاتية الجماعة اللاشاعرة. وليس من الضروري أن يتصل المرء بالجماعة اتصالاً

---

(١) د. غوستاف لوبون، المرجع السابق ص ٦٥ ـ ٦٩.

مادياً ليكتسب نفسية الجماعة، بل يكفي غالباً لتكوين هذه النفسية ما ينشأ عن بعض الحوادث من الانفعالات والمشاعر العامة.

وخضوع الفرد لما يسميه لوبون «منطق الجماعات» له ظواهر مختلفة، منها مغالاته في سرعة التصديق، وسرعة الانفعال، وعدم التبصر، وعجزه عن التأثر بالمعقول، وليس للحقائق والتجارب تأثير في هذه الجموع، ويمكن حملها على تصديق كل شيء، إذ لا يوجد ما هو مستحيل في نظرها(١).

ثالثاً: مراحل الثورة:

تمر الثورة عبر مسيرتها ـ شأن الإنسان في حياته، وشأن الأجرام في مدارها ـ في مراحل متعاقبة، لا تلبث بعدها أن تنعطف في دورتها إلى نقطة البداية، ثم لتستأنف نشاطها من جديد على الطريق الطويل، وإذا ربطنا هذا الكلام بما سبق أن قلناه، من أن استخدام تعبير الثورة في المجال السياسي قد استعير من علم الفلك، أدركنا مدى صحة هذه الاستعارة.

هذه الدورة التاريخية للثورة، لا تعني أن التاريخ يعيد نفسه ولكنه يعيد إبراز النزعات الثابتة في النفس الإنسانية(٢).

وقد يكون من الصعوبة بمكان تحديد بداية الثورة؛ لأن للثورة جذوراً تمتد إلى الماضي، الذي قد يصبح من المتعذر التعرف على إطاره الزمني الحقيقي، وهذا هو ماأكده كرين برنتون الذي قال: «إن المراحل المبدئية للثورة لا يمكن تحديدها حتى بواسطة الثوار أنفسهم(٣).

ويقسم هوريو مراحل الثورة إلى ثلاثة عهود، ويذهب جاك استيف إلى تقسيمها إلى أربعة عهود: عهد استياء، فعهد أزمة (مرحلة العنف الثوري)، فعهد رجعي، فعهد استقرار (الترميدور).

لكن يجب ألا يغرب عن البال أن هذه المراحل ليست واحدة في جميع

---

(١) د. غوستاف لوبون، المرجع السابق، ص ١٠٤، ١٠٥.
(٢) روبرت م. ماكيفر، «تكوين الدولة». ص ٣٤٣.
(٣) د. إسماعيل صبري المقلد، المقال السابق ص ٢٩٤.

الثورات، ولكنها تعتبر مراحل عامة للثورات عامة، وهذا لا يمنع من تفرد هذه الثورة أو تلك بخصائص معينة.

١ ـ تبدأ مرحلة الاستياء[1] بوجود تناقضات داخل المجتمع، هذا التناقض يتخذ أشكالاً وصوراً مختلفة، يتجسد في ظهور فريقين، هذا يرى في النظام القائم ما يحمي حقوقه وامتيازاته فيقف إلى جانبه، وذاك يرى فيه عقبة كؤوداً في طريق النمو والتقدم، وتتسع الهوة بين هاتين القوتين، بما تستخدمه كل قوة من وسائل التأثير والدعاية، ونجد أن لكل فريق زعامة فكرية تروج لمبادئه، وقد يكون له من التنظيم المادي ـ المسلح أحياناً ـ ما يؤهله لولوج المراحل اللاحقة.

٢ ـ ثم تدخل الثورة عهد الأزمة والصراع بين تلك القوى، وتسمى هذه الفترة «مرحلة العنف الثوري»، وهي تسمية تفصح عما وراءها ذلك أن إسقاط النظام القائم لا يتم بتلك السهولة إذ لا بد للقائمين على النظام من مزاولة القوة من أجل الحفاظ على بقائه، والنصر لرجال الثورة في النهاية، ولكن ذلك مربوط أساساً بمدى حدة التناقض القائم سلباً وإيجاباً.

هذه الفترة الانقلابية لا تحدث كيفما اتفق، بل لا بد أن تهيأ لها الأسباب. ولسنا نجد في الفكر الماركسي مبدأ موضع اتفاق، كاتفاق الماركسيين على استحالة صنع ثورة بالقوة أو بالتآمر قبل أن «ينضج الوقت»، أي قبل أن تكون «التناقضات» في مجتمع قد خلقت موقفاً ثورياً. وهذا ما دونه كارل ماركس في مقدمة كتابه «رأس المال» حيث قال: إنه وإن كان في إمكان شعب أن يتعلم من شعب آخر ـ فلن يستطيع أن يتخطى مراحل التطور الطبيعية، ولا أن يطردها من العالم بمراسيم. وقال أيضاً: إن البلد الذي تكون فيه التنمية الصناعية أكثر تقدماً منها في سواه، إنما يواجه تلك البلاد الأخرى بصورة لمستقبلها هي، وكل ما يستطيع ثوري أن يفعله هو أن يختزل ويقلل آلام الولادة أو أن يجعل الانتقال الواجب إلى الاشتراكية سريعاً بقدر الإمكان. كما أن إنجلز كرس مالا يقل عن ثلاثة فصول من كتابة «الرد على دورنج لدعم هذا المبدأ وتوضيحه[2].

(١) د. غوستاف لوبون، المرجع السابق ص ٢٩.

(٢) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الخامس ـ (دار المعارف بمصر ١٩٧١) =

من الطبيعي أن تمارس الثورة في هذا العهد عملها المزدوج في الهدم والبناء، هدم النظام البائد نفسه، ذلك أنه لو شاء أن يتفق مع أعدائه (الثوار) منذ البدء لأمكن التفاهم، ولكان من السهل التنازل عن بعض الأمور والاحتفاظ بالباقي، ولكن العهد القديم أبى ذلك، وأعلن تمسكه بنقائصه[1].

٣ ـ **وتأتي المرحلة الثالثة ـ العهد الرجعي ـ**: وقد يكون من المستغرب أن تقترن الرجعية بالثورة، ولكننا يجب أن نذكر أنها الطبيعة الإنسانية التي تقصر عن بلوغ المستوى الأعلى والمثال الرفيع.

في هذه الفترة القلقة، تبدو ظاهرتان تنبئان بالخطر:

أما أولاهما، فتتصل بالقيادة الثورية نفسها.يصور لنا ماكيفر هذا الانحراف في القيادة الثورية، فيقول: وتكون فترة الثورة الأولى فترة استقامة مبدئية واجتماعية، ولكن الاستقامة السياسية ما تلبث أن تحل محل الاستقامة المبدئية، ويقترن الانتقال من الطور الأول إلى الطور الثاني بحدوث تغير نفسي لدى القائد والمقربين إليه، ما تلبث أن تسري عدواه إلى سائر الأتباع، ويتجلى هذا التغير في التحول من التأكيد على مبادىء الثورة وأهدافها، إلى التأكيد على وجوب الاحتفاظ بالسلطة، وعلى ضرورة القضاء على أية معارضة. ثم يبين أن صدى ذلك هو حدوث فتور عند الناس، لا يفلح في إزالته دعاية حكومة الثورة ومحاولتها إذكاء الحماس بين الناس، يضاف إلى ذلك ما يحدث من منازعات بين رجال الثورة أنفسهم.

وأما الثانية، فهي ما لاحظه لوبون من أنه ليس في مقدور القاعدة الشعبية كلها أن تكون على مستوى الوعي الثوري المطلوب، بل إن هنالك فئة قليلة تكرس نفسها لهذا الفكر وتبيين مدى الانحراف الذي أصاب القيادة ويبدأ تجسيم الأخطاء، مما يترك آثاره السلبية في نفوس القاعدة العظمى، ويبدو النفور والملل، وتحاول القيادة أن تهيب بالشعب كيما يتقدم معها، بينما تأخذ تلك الفئة تتابع كشف الأضاليل، الأمر الذي ينتهي بالفوضى والاضطراب حتى بين القياديين أنفسهم كما قدمنا.

= ترجمة د. راشد البراوي ص ١٠٧٦.

(١) جاك استيف، المرجع السابق ص ٤٣.

وتعرف هذه المرحلة في الفكر الماركسي باسم «الترميدور» والترميدور اسم الشهر الذي دخلته الثورة الفرنسية في تموز (١٩٧٤) بعد سقوط روبسير، فانتهى بسقوطه عهد الإرهاب، وبدأت الردة ضد مظالم الثورة الفرنسية ومبادئها، فأصبح هذا الاسم علماً على الردة الثورية، سواء أفضت إلى إسقاط زعيم الثورة أم لا[1].

٤ ـ **مرحلة الاستقرار**: ـ يضيق الشعب ذرعاً بما يجري في ساحة الثورة، من تنازع بين القائمين عليها، إلى فلسفات فكرية يعجز عن هضمها ومتابعتها، إلى ما يرافق ذلك من فوضى عامة، فلا يعود يأبه كثيراً للثورة وأفكارها، وإنما يعلق آماله على ظهور المخلص الذي ينقذه من دوامة الأحداث والأفكار، ومع هذا، فلا بد أن يمارس هذا المخلص الذي ظهر أسلوب الدكتاتورية، وهو مع كل ذلك ليس بمأمن من حدوث شغب.

وهكذا يدور دولاب الثورة حتى يعود إلى نقطة البدء، ولكنها يقيناً ليست هي نقطة البداية إياها، ذلك أن الحركة اللولبية للثورة ترفض أن تطبق مسنناتها على بعضها، فتكمل الدائرة على نقطة البداية الأولى، وإنما قريبة منها وإلى موقع متقدم.

يقول جاك استيف: «وبعد، فهل تبقى الثورة عقيمة النفع؟ كلا، ولئن لم تتحقق غايات الثورة المثلى، فقد احتفظ ببعضها لقاء التضحية بالبعض الآخر، على أن العهد القديم لا يعود كله كما كان، فإنه يحسب حساب التقدم الذي طرأ أثناء غيابه. لذلك لم تكن الثورة عديمة النفع، وما الاضطراب الذي يرافقها إلا ثمن للتقدم والنمو الاجتماعي»[2].

---

(١) روبرت م. ماكيفر، المرجع السابق ص ٣٤٣.

(٢) جاك استيف، المرجع السابق ص ٤٤.

المطلب الثاني

الثورة في المفهوم الماركسي

تبدو أهمية دراسة الثورة في مفهومها الماركسي خاصة، من حيث أن الماركسية أعطت للثورة مفهوماً جديداً في أبعادها، إضافة إلى أن هذه الثورة لا يقتصر مفعولها على إنهاء ولاية الحكام، وإنما يتعدى أثرها ذلك إلى إنهاء وجود الدولة على المدى البعيد، حتى يكاد يكون بينها وبين الفوضوية شبه. ومن ثم، فإننا سنتكلم ضمن هذا المطلب عن الموضوعات التالية:

أولاً: مبادىء الثورة الماركسية.

ثانياً: مراحلها.

ثالثاً: منهج الماركسية في التغيير بين العنف والطرق السلمية.

رابعاً: الفرق بينها وبين الثورات الأخرى.

خامساً: العلاقة بين الماركسية والفوضوية.

أولا: مبادىء الثورة الماركسية:

الماركسية فلسفة مادية، ومن هنا، فإن مرتكزات الثورة وفق هذه الفلسفة مادية كذلك، وتظهر هذه المادية الفلسفية في صورتين:

١ ـ المادية الديالكتكية (الجدلية المادية).

٢ ـ التفسير المادي للتاريخ (الصراع بين الطبقات).

١ ـ المادية الديالكتيكية (الجدلية المادية):

حتى نكون على بينة من مفهوم الديالكتيك لدى الماركسية ينبغي الوقوف أولاً على معنى وتفسير هذا المفهوم، نتبعه ببيان أصوله الأولية، ثم نعرج على نقد المبدأ.

أ ـ معنى المادية الديالكتيكية (الجدلية):

يعتبر هذا المبدأ ركيزة هامة من ركائز الفكر الماكسي، يفسرون به كافة الظواهر الطبيعية وتطورها، ومدى انعكاسها على العقل البشري، وهذا المبدأ يسري على النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أسوة بالمسائل الطبيعية

المادية.

ويتلخص المنطق الجدلي في أن «وجود فكرة أو شيء يستلزم تأكيد وجود نقيضهما الذي ينبعث من ثناياهما، إذ الشيء يثمر نقيضه، ثم تدخل هذه الفكرة (أو الشيء) المعارضة مع الفكرة (أو الشيء) القديمة، في صراع تفوز فيه بأعظم مزايا سلفها، ويتكون نتيجة هذا الصراع فكرة جديدة (أي شيء جديد) هي نقيض النقيض، الذي ما يلبث أن يدخل مع الفكرة السابقة في صراع يولد فكرة جديدة، وهكذا يستمر التطور[1]...

وهذا التولد من خلال الصراع بين الأفكار أو الأشياء أمر حتمي لا يتخلف إذا توافرت شروطه الموضوعية، ومن هنا كان التطور الناتج عن هذا الصراع حتمياً كذلك، والثورة إنما تؤتي أكلها مع تعميق التناقض القائم بين أطراف الصراع دون محاولة تسكينه بوسائل الإصلاح التقليدية، وهذا ما بيَّنه ستالين بقوله: «حتى لا نخطىء في السياسة، يجب أن نكون ثوريين لا مصلحين». وهذا ما جعل الثورة ـ في الفكر الماركسي مبدأ من المبادىء لا يخضع لظرف ما، وإنما هي ثورة مستمرة لا تنقطع.

وقد تجاوز الماركسيون بفلسفتهم هذه حدود النظرية المجردة، ليقولوا بأن منطقهم هذا هو منطق العلم، وليست تحليلاتهم للمسائل الاجتماعية بأقل يقينا ودقة في نتائجها من علوم الطبيعة.

ويرتبط بمفهوم المادية معنى آخر، وهو الرفض الجذري للدين، فكانت المادية تعني عندهم إلحاداً نضالياً[2].

ب ـ أصول المادية الجدلية:

لم يكن ماركس هو مبتدع (الجدلية) في مفهومها السابق، إذ هي فلسفة قديمة من عهود اليونان، ولكن هذه الفلسفة حظيت بالاهتمام في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، خاصة عند هيجل، وعن هيجل أخذ

---

(١) د. عبد الحميد كمال حشيش، «دروس في ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢» ص ٩٦.

(٢) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الخامس ـ ص ١٠٠١، ١٠٠٢.

ماركس هذا المبدأ.

غير أن هنالك اختلافاً بين ماركس وهيجل في تصورهما لهذه الجدلية:

١ -كان الغرض من المنهج الجدلي عند هيجل، هو الغرض الميتافيزيقي في جوهره الذي يستهدف وضع ترتيب للأولوية أو «درجات الحقيقة»، وهو الترتيب الذي يستطيع الفكر أن يرتفع به من المظاهر إلى الفكرة المطلقة(١).

أما عند ماركس، فهو منهج جدلي مادي، أما السبب في هذا الاتجاه المادي، فهو أنه بعد وفاة هيجل سرت هنالك موجة من الاقتناع العميق بأن الفلسفة وصلت إلى نهايتها، وذاع اعتقاد مؤكد بأن تاريخ الفكر قد بلغ مفرق طرق حاسماً، وأنه لم يتبق إلا وسيط واحد يمكن بواسطته الاهتداء إلى (الحقيقة) وتطبيقها فعلياً، ألا وهو الوجود المادي العيني للإنسان، ومن هنا كان خلفاء هيجل يمجدون (نفي الفلسفة) بوصفه (تحقيقاً لله) عن طريق تأليه الإنسان - (فيورباخ) وبوصفه (تحقيق الفلسفة) - (فيورباخ وماركس)، وتحقيقاً للماهية الملكية للإنسان - (فيورباخ وماركس)(٢).

ووفقاً لهذه النظرة المادية المستحكمة عند ماركس، فإن جميع التصورات الفلسفية للنظرية الماركسية هي مقولات اجتماعية واقتصادية، على حين أن مقولات هيجل الاجتماعية والاقتصادية هي كلها مقولات فلسفية، وحتى كتابات ماركس المبكرة لم تكن فلسفية، بل إنها تعبر عن نفي الفلسفة، وإن كانت تفعل ذلك بلغة فلسفية... إن كل المقولات في مذهب هيجل تفضي إلى النظام القائم وتنتهي إليه، على حين أنها في مذهب ماركس تشير إلى نفي هذا النظام وإنكاره، فهي تستهدف شكلاً جديداً للمجتمع، حتى حين تصف شكله الراهن(٣).

وهكذا كان الفكر الهيجلي يعتبر في نظر ماركس فكراً بورجوازياً، ولكنه

---

(١) جورج سباين، المرجع السابق ص ١٠٠٨.

(٢) هربرت ماركيوز، «العقل والثورة» - «هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية» - (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠) ص ٢٥٧.

(٣) هربرت ماركيوز، المرجع السابق ص ٢٥٤.

فكر متقدم وشامل.

٢ ـ يلتقي الفكر الماركسي مع الفكر الهيجلي في صفة «الكلية ـ ذات الطابع السلبي»[١] غير أن هذه الكلية ـ عند هيجل ـ كلية عقلية، وهي نسق انطولوجي مقفل، أما ماركس فقد فصل الجدل عن هذا الأساس الأنطولوجي، وأصبحت سلبية الواقع عنده وصفاً اجتماعياً مرتبطاً بشكل تاريخي خاص للمجتمع، والكلية التي يصل إليها الجدل الماركسي هي كلية المجتمع الطبقي، كما أن السلبية التي تكمن من وراء متناقضاته، وتشكل مضمونه ذاته، هي سلبية العلاقات الطبقية[٢].

٣ ـ يرى ماركس أن الجدل الهيجلي يقدم إلينا الشكل (المنطقي المجرد) للتطور فيما قبل التاريخ، في الوقت الذي يميز فيه ماركس بين مرحلة الانتقال إلى النضج ـ وهي المسماة عند ماركس بمرحلة ما قبل التاريخ بالنسبة إلى البشرية، وهي تاريخ المجتمع الطبقي ـ وبين التاريخ الفعلي الحقيقي للإنسانية، والذي يبدأ بعد زوال المجتمع الطبقي، وإذا استوى الجدل بين ماركس وهيجل في مرحلة ما قبل التاريخ، وكان الجدل الهيجلي يرسم لنا الشكل المنطقي المجرد لهذه المرحلة، فإن الجدل الماركسي يقدم لنا حركته (الحقيقية العينية)[٣].

جـ ـ نقد مبدأ المادية الديالكتيكية:

١ ـ يقضي مبدأ المادية الديالكتيكية بأن الثورة أمر حتمي ومبدأ مقرر، لا يرتبط بفترة دون أخرى، وإنما هي ثورة كلية شاملة مستمرة.

وينقد بعضهم ذلك، بأن الثورة في الأحوال العادية تبررها حالة ضرورة «أو» إرادة الأمة» أو الاثنان معاً، أما أن تكون مبدأ دستورياً تؤدي وظيفتها على هذا

---

(١) معنى ذلك أن كل واقعة هي أكثر من مجرد كونها واقعة، إنها سلب وتقييد لإمكانات فعلية، فالملكية الخاصة واقعة، ولكنها في الوقت نفسه سلب لامتلاك الإنسان جماعياً للطبيعة، والعمل بأجر واقعة كذلك، ولكنه يمثل قيداً على العمل الحر الذي يمكنه أن يرضي حاجات الإنسان.

(٢) هربرت ماركيوز، المرجع نفسه. ص ٣٠٣.

(٣) هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

الأســاس، إضافة إلى أنها تقوم بوظيفتها كمساعدة لعجلة التاريخ على سرعة الدوران، فلا يصلح أن يكون مبرراً للثورات[1].

والذي أراه أن هذا النقد غير سليم، ذلك أنه ينبني على فهم غير صحيح لطبيعة الثورة في الفكر الماركسي، إذ يصورها على أساس أنها للتخلص من نظام فاسد أو من حكام فاسدين، وهي ـ في أصول النظرية ـ غير ذلك، إذ هي أوسع نطاقاً ومدى، والثورة التي تقوم بحكم الضرورة لتغيير نظام أو حاكم، هي الثورة البورجوازية في نظرهم، وهذا ما يميز الثورة الماركسية عنها في الأنظمة الرأسمالية[2].

٢ ـ تقـدم النـظرية المـاركسية فلسفتها هذه على أنها «نظرية علمية» غير أن المنطق الهيجلي إذا كان يصح فيما وراء الطبيعة، فإن تطبيقه على الشئون الدنيوية والحـوادث التـاريخية مدعـاة للخطأ والزلل، والتاريخ مزيج من الضـرورة والحـرية، والنـظام والمصادفة، وإخضاعه لعامل واحد يقتضي تجـاهـل الكثير من حقـائقـه، والالتواء في تفسير حركاته، وشئون الحياة الإنسـانية ليست جميعهـا خاضعـة للمنـطق مترسمة لخطواته، ولها ظلال مختلفة وملابسات كثيرة[3].

ومن ناحية أخـرى، فلقـد أسـرف كارل ماركس في إطلاق التنبؤات عن مستقبـل الـرأسمالية وغيره، كما أسرف في وضع الاستثناءات عليها. وهكذا أمكنه القول بأن الثورة حتمية، ولكنها أيضاً قد لا تحدث في إنجلترا أو الولايات المتحدة، وكقوله إن الرأسمالية مرحلة ضرورية من مراحل التطور الاجتماعي، وهكذا.. وهذا ما أورث النظرية تفككاً حال بينها وبين التفرقة بين الاحتمال والتأكيد الجامد[4]. يقول تروتسكي منتقداً ماركس الذي قال: إن ثورة ١٨٤٨

---

(١) د. عبدالحميد متولي، «الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية» ص ٣٩٤.

(٢) عبدالفتاح حسنين العدوي، «الديمقراطية وفكرة الدولة» ص ١٥٥

(٣) علي أدهم، «المذاهب السياسية المعاصرة» (مطبعة المعارف بمصر ـ العدد التاسع من سلسلة «اقرأ») ص ٨٩.

(٤) جورج سباين، المرجع السابق. ص ١٠٠١، ١٠٠٢.
كان ماركس قد تنبأ بأن الثورة ستنفجر في أكثر البلدان الصناعية تقدماً، كالولايات المتحدة وإنجلترا وألمانيا، وفي عام ١٨٧٠ تنبأ ماركس لإنجلترا أنها سوف تكون مركز

تعتبر مدخلاً مباشراً إلى الثورة الاشتراكية: «طبعاً» لا يحتاج المرء إلى نظر ثاقب لكي يفهم ـ بعد ستين عاماً ـ أن ماركس كان مخطئاً لأن العالم الرأسمالي ما زال قائماً» إلى أن يقول: «يبدو أن ماركس كان يافعاً طوباوياً عام ١٨٤٨، إذا ما قارنا بينه وبين جهابذة الماركسية الحاليين المعصومين من الخطأ» ![1]يقول جورج سباين: «والحقيقة أن الأهمية السوسيولوجية لمادية ماركس كانت تتوقف على الدرجة التي عندها لم تعد ديالكتيكية بأي معنى محدد، وأصبحت تجريبية وسببية فحسب[2].

٣ ـ نفذت الماركسية ـ من خلال الزعم أنها «علمية» ـ إلى رفض الدين كلية، باعتباره أفيون الشعوب، وأعلنت أنها فلسفة مادية، وفي هذا الوصف ما فيه من تنكر للدين.

ومن الغريب أن يدلف الماركسيون إلى القول بنفي الدين تأصيلاً على المنهج العلمي، فإذا كان المنهج العلمي لا يقوم إلا على الملاحظة والتجربة والاستنتاج، فإنهم مطالبون بالتالي أن يطبقوا أسس هذا المنهج في دحض الفكرة الدينية، وقد كان البحث العلمي يقتضيهم أن يعمدوا إلى التقريب لا إلى التقرير على هذا النحو القاطع، كان البحث العلمي يقتضيهم أن يقولوا: إنه لم تثبت لدينا حقيقة الأفكار الدينية، فيقفوا على ساحة البراءة، دون أن يغالطوا فيقولوا: إنه ثبت لدينا عدم صحة هذه الأفكار، وفرق كبير بين عدم العلم بالشيء وبين العلم بعدمه.

إن هذه النتيجة من تلك المقدمة هي الفكرة الطوباوية الناشئة من الكراهية والعاطفة، لا عن الدراسة الموضوعية[3].

ولنذكر أخيراً ما يقوله كرين برنتون من أن «الماركسية من حيث هي دين أنجزت الكثير حتى الآن، أما الماركسية من حيث كونها مجرد «نظرية علمية»،

= هذه الثورة.

(١) تروتسكي، «نتائج وتوقعات والثورة الدائمة» (مترجم) ص ١٠١.

(٢) جورج سباين، المرجع السابق ص ١٠٠٩.

(٣) جودت سعيد، «حتى يغيروا ما بأنفسهم» (بيروت، مطبعة العلم، الطبعة الأولى، ١٣٩٢ / ١٩٧٢) ص ٨١.

فإنها لم تكد تتعدى أغلفة كتب رأس المال والمجلات العلمية»[1] ولا يلزم من كونها انتصرت كدين أن تكون مرتبطة بأسباب إلهية، وإنما المقصود ـ كما سبق لنا القول ـ أنها احدثت ما احدثت نتيجة لذلك الحماس وتلك الجدية التي تخلفها الأديان في معتنقيها، على طريق التغيير الشامل، وليس وصف الأديان بالأفيون بأكثر من تقرير لحالة مرضية عارضة تصيب المجتمعات التي تحمل الأفكار الدينية.

٤ ـ قصر ماركس قاعدة التطور الديالكتيكي الذي اعتبره قانوناً عاماً على مرحلة ما قبل التاريخ، أي على المجتمع الطبقي في مرحلته الاشتراكية، ولكنه لم يطبقه على مرحلة التاريخ الفعلي عند زوال الطبقات، وتحقيق الشيوعية التي اعتبرها نهاية المطاف، وكان يفترض تطبيق قانونه عليها كذلك، حيث ننتهي بالتالي إلى القول بزوال المجتمع الشيوعي لأنه يحمل في طياته بذور فنائه[2].

٢ ـ التفسير المادي للتاريخ (الصراع بين الطبقات):

يرى ماركس أن العامل المادي هو أساس كل التطورات التاريخية، سواء في المجال السياسي أو الاجتماعي أو الفني أو القانوني أو الديني أو الفلسفي.

وسبيل التطور هو الصراع بين الطبقات، ومعنى هذا أن الثورة ترتبط بهذا الصراع.

وقد جاء في (البيان الشيوعي) الذي وضعه ماركس وإنجلز ما يلي:
«إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات، فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والسيد والإقطاعي والقن، والمعلم والصانع ـ أي باختصار، المضطهدون والمضطهدون ـ كانوا في تعارض دائم، وكانت

---

(١) كرين برنتون، «الثورة»، ص ٢٧٣.

(٢) د. ثروت بدوي، «ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثوري في مصر» ص٤٤، ٤٥، ولكن المؤلف ذكر أن كارل ماركس لم يُخضع المجتمع الاشتراكي لقاعدة التطور الديالكتيكي، وكأنما يعني به «المجتمع الشيوعي»، وفرق بين المجتمعين في النظر الماركسي.

بينهم حرب مستمرة، تارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهي دائماً إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره، وإما بانهيار الطبقتين المتناضلتين معاً[1].

ثم يستعرض البيان مراحل تطور هذا الصراع، ففي روما القديمة كان النبلاء، ثم الفرسان، ثم العامة، ثم الأرقاء، وفي القرون الوسطى ظهر الإقطاعيون الأسياد، ثم الإقطاعيون الأتباع المعلمون، ثم الصناع، ثم الأقنان، أما في المجتمع البورجوازي الحديث الذي نشأ على أنقاض المجتمع الإقطاعي، فقد ظهرت طبقة جديدة هي طبقة البروليتاريا[2]. ولا بد للصراع بين البورجوازية والبروليتاريا من أن يأخذ مجراه بقوة في الساحة، فكما أنه لا بد للباحث عن الحركة الدائمة من أن يصطدم في النهاية بعقبة لا يمكن تخطيها هي «قانون المحافظة على الطاقة»، كذلك لا بد للبرجوازية من أن تصطدم في طريقها بالعقبة التي لا يمكن تخطيها أيضاً، وهي التناقض الطبقي الذي لا يمكن تسويته إلا بواسطة الصراع[3].

وكما قلنا إن ماركس لم يبتدع المنطق الجدلي، وإنما أعطاه تفسيراً جديداً، فكذلك الحال هنا، إذ لم يكن ماركس أول من نادى بفكرة الصراع بين الطبقات، فقد سبقه إليها سان سيمون.

كان سان سيمون يرى أن الطبقة الحاكمة تسعى إلى تكوين طائفة مغلقة تركز الثروة بين يديها، ثم إنها نتيجة لعدم مرونتها لا تستطيع تكييف أنظمتها مع النظم الاجتماعية الجديدة، بل إنها تحاول أن تنزل بالغالبية إلى حالة من

---

(١) ماركس وانجلز، «بيان الحزب الشيوعي» (موسكو، دار التقدم) ص ٣٦، ٣٧.

(٢) عرف ماركس وانجلز البورجوازية بأنها: طبقة الرأسماليين المعاصرين مالكي وسائل الانتاج الاجتماعي الذين يستخدمون العمل المأجور.

وعرف البروليتاريا بأنها طبقة العمال الأجراء المعاصرين الذين لا يملكون أية وسائل انتاج، فيضطرون بالتالي إلى بيع قوة عملهم لكي يعيشوا.

وعرفا المعلم بأنه: عضو كامل الحقوق في الحرفة، وهو معلم في داخل المشغل لا رئيسه. انظر: «بيان الحزب الشيوعي»، حاشية ص ٣٦، ٣٧.

(٣) تروتسكي، ليون، «نتائج وتوقعات والثورة الدائمة» (بيروت، منشورات دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م) ترجمة بشار أبو سمرا. ص ١٢٢.

العبودية الاجتماعية والاقتصادية، وهذا يكفل حدوث استياء يعقبه تمرد على هذه الأقلية، ومع ذلك فإنها ـ على تقدير نجاحها في عمليتها الثورية ـ لا تحسن التصرف في السلطة التي تسلمتها، فتمارسها بشكل لا يقل ظلماً عن العهد السابق، نتيجة لطول عهدها بالعبودية، ومن هنا تنشأ طبقة جديدة تستأنف الصراع[1].

ويقر كارل ماركس بأنه لم يكن مبتكر هذه الفكرة، ففي خطاب له إلى (فايد يماير) بتاريخ ٥ مارس ١٨٥٢، يقول فيه وهو يؤكد على الجديد عنده بخطوط وضعها تحت المعاني الجديدة ـ يقول ماركس: «كان الجديد الذي فعلته إثبات»:

١ ـ إن وجود الطبقات مرتبط فقط بمراحل تاريخية معينة في تطور الإنتاج.
٢ ـ إن النضال الطبقي يؤدي بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتاريا.
٣ ـ إن هذه الدكتاتورية لا تشكل سوى الانتقال إلى إلغاء جميع الطبقات، وإلى مجتمع لا طبقي[2].

نقد المبدأ:

وقد انتقدت فكرة (الصراع بين الطبقات) من جانبيها: الصراع والطبقات.

فمن حيث فكرة الصراع، نجد أن ماركس يؤكد على أنه حتمي، والحال أن الصراع الطبقي وما ينجم عنه ليس أمراً محتوماً لا مناص منه[3] لقد كان ماركس يرى أن النظام الرأسمالي سينهار نظراً لما ينتابه من أزمات اقتصادية دورية، ومع هذا فلم يقنع بذلك حتى أوجب أن تتدخل الطبقة العاملة لتقصير أجله، ولمساعدة عجلة التاريخ على سرعة الدوران، وسنفصل منهج الماركسيين في استخدام العنف بعد قليل.

ثم إنه ليس هنالك ما هو أخطر من تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية بسبب واحد. لقد ركز الماركسيون على السبب الاقتصادي باعتباره محرك

(١) د. سليمان محمد الطماوي، «ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين ثورات العالم» ص ٣٠.
(٢) ـ جورج سباين، المرجع السابق ص ١٠١٦.
ـ لينين، «الدولة والثورة» ص ٤٢٨، ٤٢٩.
(٣) د. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، ص ٣٨٧.

الصـراع، ولكن أنـواع الصـراع وأسبـابه مختلفة فهناك الصراع بين الأجناس والصراع بين الأمـم والصـراع بين الأمـم العقائد(١). ودور الأديان في إحداث ثورات شاملة في التاريخ لا يمكن إنكاره، والإسلام خير دليل على ذلك، وأهم من الدافع الاقتصادي للثورة هو النزوع إلى التحرر؛ لأن هذا النزوع يحرك نفس الإنسان أكثر مما تحركها الرغبة في الاستفادة المادية.

وليس ما هو أدل على أن العامل المادي ليس هو كل شيء في الصراع، أننا نرى اسم كارل ماركس يقترن بالحركات الثورية الحديثة، ولا يمكن أن تفسر هذه الظاهرة تفسيراً مادياً، والأقرب إلى الصواب أن تفسر تفسيراً اجتماعياً، فهو ممن عانوا من الاضطهاد الاجتماعي أكثر مما عانوا من الاضطهاد الاقتصادي(٢).

أما من حيث فكرة الطبقة، فإن سارتر يهاجمها بشدة، إذ ينكر وجود شيء اسمه «طبقة» فهو يقول: «فالبعض يزعم أن البروليتاريا شيء واقعي، والآخرون يزعمون أنها شيء متخيل، والطرفان يتفقان على تشييئها. . . لقد وعدنا جميع هؤلاء العلماء بأن يرونا وحدة طبقة فأرونا تشابه قطع مجموعة من المجموعات، والحـال أن الـوحـدة والتشابه مبدءان متضادان، يعقد أولهما روابط عينية بين الأشخاص، ويعقد الثاني روابط مجردة بين الحالات»(٣).

وهـو يصور ما يسمونه «طبقة» بأنها «كتلة»، وهو يستشهد على ذلك بما يذكره ماركس في قوله: «إن تنظيم البروليتاريين في طبقة يحطمه في كل لحظة تنافس العمال فيما بينهم، وما يسمح للعمال بالتغلب على تناحراتهم، إنما هو النضال ضد أرباب العمل «إن البروليتاريا تمر بعدة مراحل من التطور، ونضالها ضد البـورجـوازية يبدأ مع وجودها بالذات، وفي البدء يخوض النضال عمال منعزلون، وفي هذه المرحلة يشكل العمال كتلة متناثرة في طول البلاد وعرضها، ومنقسمة بسبب التنافس. وينتهي سارتر إلى القول: إن العامل يجعل من نفسه بروليتاريا بقدر ما يرفض حالته، وأولئك الذين يميلون إلى الخنوع بفعل الجوع

---

(١) د. ثروت بدوي، المرجع السابق ص ٤٣.

(٢) روبرت. م. ماكيفر، «تكوين الدولة» ص ٣٥٣، ٣٥٤.

(٣) جان بول سارتر، «قضايا الماركسية». (ترجمة جورج طرابيشي) ص ١٦٧.

والإنهاك والظروف، يعاملهم ماركس بكلمات بالغة القسوة، فهم «بلداء» و «بشر دون». لكنه لا يلومهم ولا يدينهم، بل يصدر عليهم حكماً واقعياً»[1].

وحتى على فرض تسليمنا بوجود الطبقة، فإن الخطأ يبدو من وجه آخر، إذ كيف يقسم ماركس المجتمع إلى طبقتين فقط، علماً بأن واقع الأمور يشهد على خلاف ذلك ؟.

ولنقل إن هنالك طبقات في المجتمع، غير أن تحديد نشؤ هذه الطبقات على أساس الاعتبارات الاقتصادية المادية فقط فيه خطأ كذلك والصواب في هذا المجال هو أن الطبقة الاجتماعية إنما تتحدد على أساس اعتبارات متعددة مختلفة، وهذه الاعتبارات ليست ثابتة، وإنما تخضع لظروف الزمان والمكان[2].

ومن الجدير بالذكر أن ماركس نفسه أشار إلى أن المغير الحقيقي للنظام القائم، ليس هو العلاقات الاقتصادية بذاتها، ولكن هي عملية التثقيف والتدريب على ممارسة الحياة السياسية بين صفوف العمال، فيعمل ذلك على تعديل تصوراتهم الفكرية، ولكن استغراقه في إعجابه بماديته ستر عنه الحقيقة التي جرى بها قلمه[3] فهو يقول في البيان الشيوعي : ـ

«ترى البورجوازية نفسها مضطرة، في كل ميادين النضال هذه ، إلى الالتجاء للبروليتاريا وطلب معونتها، فتجرها بذلك إلى مضمار الحركة السياسية، وهكذا تقدم البورجوازية بيديها إلى البروليتاريين عناصر ثقافتها، أي أنها تسلمهم السلاح الذي سيحاربونها به.

أضف إلى كل ذلك، ما رأيناه من أن جماعات كاملة من الطبقة الحاكمة تتدهور، بنتيجة تطور الصناعة وتقدمها، إلى طبقة البروليتاريا، أو تكون على الأقل مهددة في ظروف معيشتها وشروط حياتها فهذه الجماعات تحمل كذلك إلى البروليتاريا عدداً من عناصر الثقافة[4].

(١) جان بول سارتر، المرجع السابق ص ١٧٣ «وبيان الحزب الشيوعي» ص ٥١ .

(٢) د. محمد كامل ليلة، المرجع السابق ص ٣٨٧.

(٣) د. محمد فؤاد حجازي، «التغير الاجتماعي» (القاهرة: مكتبة وهبة الطبعة الأولى ١٣٩٤/ ١٩٧٤).

(٤) ماركس وإنجلز، «بيان الحزب الشيوعي» (دار التقدم ـ موسكو) ص ٥٠ .

ثانيا: مراحل الثورة الماركسية:

لعل أهم حلقتين مميزتين للثورة الماركسية، تلكما الحلقتان اللتان تنتهي بهما سلسلة التحول على طريق الثورة الممتد من أجل تحقيق الحرية، أما أولاهما فتقوم على رفات النظام الرأسمالي والدولة البورجوازية، وهي المعروفة باسم «دكتاتورية البروليتاريا»، حتى إذا تحققت هذه المرحلة، كان الانتقال التلقائي والتدريجي إلى المرحلة التالية، والتي يتم فيها اضمحلال الدولة وزوال سيادة القانون التي تعتبر من مخلفات النظام الرأسمالي.

هذا وسنتناول بالنقد كلًا من هاتين المرحلتين، ونتبع ذلك ببحث أسلوب الانتقال من مرحلة إلى أخرى، وهل يتم التغيير بالعنف أم بطرق سلمية؟

١ ـ دكتاتورية البروليتاريا:

(أ) يقول الماركسيون إن المرحلة الانتقالية من أجل تحقيق مجتمع بلا طبقات، لا تكون بغير ممارسة الدكتاتورية في الوضع الجديد، تمارسه تلك الفئة التي كانت مسحوقة في النظام البائد، وهي الطبقة العمالية «البروليتاريا» ويعرف لينين دكتاتورية البروليتاريا بأنها النضال الطبقي للبروليتاريا الظافرة التي استولت على السلطة السياسية ضد البورجوازية المغلوبة، ولكن غير المبادة، غير المتلاشية، والتي لم تكف عن المقاومة بل شددت مقاومتها[1].

ويؤخذ على هذا المنطق، أنه إذا كانت الدولة البورجوازية «أداة طغيان» في يد الطبقة البورجوازية ضد طبقة البروليتاريا ـ على ما يقول ماركس ـ، فإن الدولة في وضعها الجديد تصبح أداة طغيان في يد البروليتاريا ضد البورجوازية، وإذا كانت الدولة البورجوازية عبارة عن ديكتاتورية الأقلية ضد الأغلبية، فإن دولة البروليتاريا هي عبارة عن دكتاتورية الأغلبية ضد الأقلية[2] وتبقى الدكتاتورية على هذا الحال محتفظة بهويتها، ولو تغير اللون والشكل، وإذا كانت الطبقة العمالية

---

(١) ستالين، «أسس اللينينية» (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب) ص ١٧٧.

(٢) د. عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية»، الجزء الأول، ص ٣٦٦، ٣٦٧.

وستالين، «أسس اللينينية» ص ٦٢.

المعتبرة هي تلك التي تنتظم في الحزب الشيوعي، فإن من المعلوم كيف تكون ممارسة الدكتاتورية بعد ذلك. ويكفي في هذا المقام أن نذكر قول تروتسكي في الحزب اللينيني: «يحل تنظيم الحزب محل الحزب نفسه، وتحل اللجنة المركزية محل التنظيم، وأخيراً يحل الدكتاتور محل اللجنة المركزية[1].

(ب) يصف الماركسيون فترة دكتاتورية البروليتاريا بأنها مرحلة انتقالية، وهي مؤقتة، ومن الطبيعي أن تكون مرحلة «حكومة الثورة» أو «الحكومة الواقعية الفعلية» فترة مؤقتة. يقول ستالين: «ينبغي ألا ينظر إلى ديكتاتورية البروليتاريا على أنها حقبة وجيزة عابرة من الأعمال والمراسيم الثورية العليا، بل على أنها مرحلة تاريخية كاملة مليئة بحروب أهلية ونزاعات خارجية، وبعمل عنيد من التنظيم والبناء الاقتصادي، وبكثير من التراجع»[2]. وهذا القول سيمتد إلى الأبد في البلدان الآخذة بالفكر الماركسي.

(جـ) يلحظ ههنا أن الدولة التي تقوم على أعقاب النظام البورجوازي هي دولة الطبقة الواحدة، ولكن هذا المنطق لا يتسق ومجريات الأحداث وضرورات الواقع، وهذا ما جوبه به الحزب الشيوعي السوفيتي الذي أذعن للأمر الواقع، ففي المؤتمر الثاني والعشرين للحزب الشيوعي تقرر إحلال «دولة الشعب كله» محل دولة البروليتاريا. وقد أشاد أفانا سييف في كتابه «الفلسفة الماركسية» بذلك قائلاً: «لأول مرة تنشأ دولة ليست ديكتاتورية لأية طبقة معينة، بل أداة للمجتمع كله أي للشعب كله. وهذه خطوة جريئة من الحزب الشيوعي السوفيتي هي أشبه بالعدول عن الخط الماركسي أكثر منه تعديلاً له، وقد كابر الحزب الشيوعي الصيني بذلك، وذهب يتهم غريمه بالردة الفكرية[3].

ومن قريب أعلن (جورج مارشيه) أمام ألف وخمسمائة مندوب في المؤتمر الثاني والعشرين للحزب الشيوعي الفرنسي، الذي عقد بين الرابع والثامن من

---

(١) جورج سباين، المرجع السابق ص ١٠٦٦.
(٢) ستالين، «أسس اللينينية» ص ٥٩.
(٣) د. عصمت سيف الدولة، «أسس الاشتراكية العربية» ص ٢٢٩، ٢٣٠.

شهـر شباط ١٩٧٦م، تخليه عن مبدأ «ديكتاتورية البروليتاريا»، وقبوله بمبدأ تعــدد الأحـزاب، ورفض الاستيلاء على السلطة بالقـوة، والسير في طليعـة الـطبقـات الكـادحة لتحقيق «البرنامج المشترك» الذي تعاقد على تنفيذه مع الحزب الاشتراكي الفرنسي[1].

٢ ـ زوال الدولة:

اختلفت وجهات نظر المذاهب المختلفة في نظرتها إلى الدولة ووجودها:

ففي المذهب الليبرالي أو التحرري، ينظر إلى الدولة على أنها شر لا بد منه، وعليه كان لا بد من الحد من نفوذها وسلطانها قدر المستطاع.

وهي في المـذهب الفوضوي شر كذلك، ولكنه غير ضروري، ومن هنا يمكن تلافيه بالقضاء عليها.

ولكنهـا في المذهب الهيجلي خير، إذ هي التعبير السامي عن الأخلاق الرفيعة، ويترتب على ذلك إطلاق حقها في الحد من الحريات العامة بما يكفل بقاءها وحياتها[2].

أما في المذهب الماركسي، فهي ليست شراً خالصاً، ولا خيراً خالصاً وقد ذكر إنجلز أن الدولة لا تمثل واقع الفكرة الأخلاقية كما يدعي هيجل، وإنما هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، وأنها تمثل حالة ضرورة أوجبها ذلك التنـاقض الـذي وصـل إليه المجتمـع[3]. بينما وصفها ماركس بأنها «الزائدة الطفيلية» التي تقتات على حساب المجتمع وتعيق تقدمه الحر[4]وأنَّى كان من أمر، فإن هنالك أسباباً إقتضت وجود الدولة. وتتمثل هذه الأسباب في أن الدولة استخـدمت كأداة للقمـع والإرهـاب في عهـد الرأسمالية، ويجب بالتالي أن تستخـدمهـا طبقـة البروليتاريا في مرحلة الانتقال إلى الشيوعية، كأداة للقمع

(١) خيرات البيضاوي، «معوّل «مارشيه» يحدث شرخاً في صخرة «الأممية الماركسية» ـ مقال منشور بمجلة الأسبوع العربي، العدد ٨٦٤ شباط ١٩٧٦م.

(٢) د. كمال زكي محمد أبو العيد، «مبدأ الشرعية في الـدول الاشتراكية». (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراة في القانون ١٩٧٥م) ص ٢٢٢.

(٣) لينين، «الدولة والثورة» ص ٣٧٧، ٣٧٨.

(٤) لينين، المرجع السابق ص ٤٢٩، ٤٣٠.

كذلك. وهذا ما يميز الاشتراكية عن الشيوعية، ذلك أن الاشتراكية لا تؤمن بالقمع، بل إنها تؤمن بالمؤسسات البرلمانية والديمقراطية كوسيلة لتحقيق الإصلاح، ومعنى ذلك أنه بدون الدولة لا يتأتى تحقيق هذا الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي[1].

والآن كيف ومتى يتم زوال الدولة؟ هل يكفي انتصار الثورة في قطر ما حتى يؤول الوضع إلى انقراض الدولة فيه على المدى البعيد؟

الذي يراه ستالين بهذا الصدد، أنه لا يتأتى زوال الدولة قبل أن تكتسح الثورة العالم بأسره، فلا يعود ثمة وجود للنظام الرأسمالي، بحيث يكون هنالك تطويق اشتراكي بدل التطويق الرأسمالي، وقبل ذلك لا يكون ثمة ما يبرر زوالها، بل إن هنالك ما يبرر بقاءها[2].

وبعد ما تقدم، نفرغ لتقديم أوجه النقد الموجهة إلى هذه الفكرة، ونشير في البداية إلى أن هذه الفكرة لم تنل في طرقها التوضيح الكافي من قادة الفكر الماركسي، حتى إن ما كتب عنها لا يخلو من إبهام وغموض، ومما يزيد المسألة تعقيداً، أن الحديث في زوال الدولة هو حديث في أمور متوقعة لا واقعة، فتبقى المسألة في حدود التنظير القاصر، والقابل للتأويلات المختلفة.

وتعتبر الدراسة التي قدمها الدكتور عدنان حمودي الجليل في رسالته «نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة»، من أوفى الدراسات وأكثرها استيعاباً لأوجه النقد الموجهة لفكرة زوال الدولة. وسنقوم هنا بتلخيص أوجه النقد هذه، والتي تتوجه إلى غموض النظرية، في الآتي:

أ ـ ماذا يريد الماركسيون بفكرة زوال الدولة[3]؟.

يبين أن هنالك ثلاثة تفسيرات لهذه الفكرة:

---

(١) عبدالفتاح حسنين العدوي، «الديمقراطية وفكرة الدولة» ص ١٤٤، ١٤٥.

(٢) عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية»، الجزء الأول، ص ٣٧٠.

(٣) يعبر الماركسيون عن فكرة زوال الدولة باضمحلال الدولة أو خبوها، وهذا يعني أن زوال الدولة لا يتم بمجرد قرار، وإنما تخضع لعامل الوقت والظروف، وهذا يميز الماركسية عن الفوضوية التي تحرص على إلغاء الدولة بين عشية وضحاها.
انظر: لينين، «الدولة والثورة» ص ٣٨٩، ٣٩٠.

١ ـ أما ماركس وإنجلزفيريان أن اضمحلال الدولة يعني زوال صفتها السياسية فحسب، وهذا ما عناه ماركس في «بؤس الفلسفة» إذ يقول: خلال مجرى التطور تقيم الطبقة البروليتارية مقام المجتمع البورجوازي القديم رابطة لا وجود فيها للطبقات وللتناقضات بين الطبقات، رابطة تنعدم فيها السلطة السياسية بمعناها الصحيح، مادامت هذه السلطة ليست غير التعبير الرسمي عن التناقض الطبقي في المجتمع البورجوازى[١].

ويقول إنجلز: «نقترب الآن بسرعة من مرحلة في تطور الإنتاج، يصبح فيها وجود الدولة ليس أمراً لا ضرورة له فحسب، بل عائقاً إيجابياً للإنتاج، إن الطبقات ستزول بالضرورة، كما نشأت بالضرورة في سالف الأحقاب، وعندما تزول الطبقات، فإن الدولة ستزول معها»[٢].

٢ ـ ويرى الماركسيون المعاصرون أن الاضمحلال في الظرف الراهن يعني اضمحلال الصفة السياسية الداخلية للدولة فحسب، وذلك عندما تنتفي صفة القمع عن أجهزة الدولة لتتولى الإدارة والتوجيه، وتقوم المنظمات الجماهيرية بتولي وظائف الدولة، في الوقت الذي تبقى هنالك بعض الأجهزة المركزية للإشراف على الاقتصاد القومي.

ولا يتحقق زوال الصفة السياسية الخارجية للدولة، إلا بعد مرحلة التطويق الاشتراكي التي أشرنا إليها آنفاً[٣].

٣ ـ أما لينين، فالذي يفهم مما قدمه في بحثه «الدولة والثورة» هو زوال الصفتين السياسية والإدارية للدولة، ويتم زوال الصفة السياسية أولاً عندما تصبح الوظائف الرئيسية للدولة عبارة عن وظائف حساب ورقابة على العمل، يقوم بها العمال أنفسهم، مما يؤدي إلى «تحويل الوظائف العامة من وظائف سياسية إلى وظائف إدارية».

(١) د. عدنان حمودي الجليل، «نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة» (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق ـ طبع جامعة القاهرة) ص ٢٩٠.

(٢) لينين، «الدولة والثورة» ص ٣٨٧.

(٣) د. عدنان حمودي الجليل، المرجع السابق ص ٢٩٤.

أما الصفة الإدارية، فتبدأ في الزوال عندما يتعلم أفراد المجتمع على كيفية إدارة الدولة، وتنظيم الرقابة الرأسمالية المتبقية، وعند هذا الحد تطبق قاعدة «من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته».

ويعتبر رأي لينين هذا أكثر انسجاماً من رأي ماركس وإنجلز مع مبادىء الماركسية، وذلك لسببين:

١ ـ إنه لا يتصور زوال الطبقات مع تطبيق القاعدة المذكورة، إلا إذا اعتبرنا ذلك مرتبطاً باضمحلال الصفتين السياسية والإدارية للدولة.

٢ ـ ثم إن اضمحلال الدولة، إثر اضمحلال الطبقات، سوف يقترن باضمحلال القانون، فإذا كان اضمحلال الدولة سوف يقتصر على الصفة السياسية فحسب، فلماذا يضمحل القانون؟ ألا تتطلب أجهزة الدولة الإدارية قوانين تحكمها وقواعد تسيرها[1]؟

(ب) ماذا يقصد بفكرة اضمحلال القانون؟

الذي يفهم من الفكر الماركسي، أنه إثر تطبيق قاعدة من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته، تزول القوانين التي تحكم شئون الإنتاج، كما تزول القوانين التي تحكم حماية الأفراد بعضهم من بعض، وتزول المحاكم وأجهزة الدولة القسرية. وهذا يعني باختصار زوال التناقض بين الحاجات الفردية والحاجات الاجتماعية[2].

ولكن ما البديل بعد زوال هذا كله؟

يقول الماركسيون: إن جماهير الشعب المسلحة هي التي ستتولى حسم النزاع،كما ستحل قواعد اجتماعية تشتمل على قواعد أخلاقية لتحكم العلاقات بين الناس، وقواعد تنظيمية في مجالات الاقتصاد والتعليم والتكنولوجيا.

من هنا يبدأ النقد: ـ

١ ـ إن القواعد الأخلاقية تفتقر إلى التحديد والصياغة، ناهيك عن كونها غير ملزمة، ثم إن هذه القواعد ليست إلا قانوناً تقوم على قواعد الإخلاص التي

---

(١) ص ٢٩٦ ـ ٣٠٠.

(٢) راجع كذلك: د. عصمت سيف الدولة، «الطريق إلى الديمقراطية» ص ١٣٣.

تحكم البشرية اليوم في المرحلة التي يسمونها بالبورجوازية[1].

٢ ـ ان فكرة الاعتماد على الجماهير المسلحة لحفظ الأمن والنظام فيه تحمل أخطاراً وأخطاء كثيرة: فما المقصود بها؟ ولمن تتبع؟ وعلى أي أساس تقوم؟ وأيهما أفضل: أن يتم الفصل في القضايا عن طريق محاكم قضائية، أم الالتجاء للقوى المسلحة مجهولة الهوية؟...

٣ ـ ثم ما هي صفة هذه الجماهير المسلحة؟ هل يحق لأي فرد الانضواء فيها بحيث يسوغ له ممارسة الإكراه للفصل بين الآخرين في خصوماتهم، أم أن ذلك مقصور على أفراد الحزب الشيوعي؟ وإذا كانوا يخضعون للحزب، فهل معنى ذلك أن الحزب يعتبر خلفاً للدولة المرحومة؟

٤ ـ وإذا كان يترتب على زوال سيادة القانون، زوال كل ماذكرنا، فكيف يذهب ماركس وإنجلز والماركسيون المعاصرون إلى أن اضمحلال الدولة سوف يقتصر على الصفة السياسية فحسب[2]؟

إن المنطق الماركسي في هذه المرحلة على وجه الخصوص يقع في تناقضات ظاهرة، لقد وقفوا عن تحكيم الديالكتيك في هذه الفترة، وليتها فترة محدودة الأمد عندهم!! إنها فترة تمتد إلى الأبد، متجاهلين في ذلك دواعي التطور، وما يطرحه من معطيات وتفاعلات جديدة.

(جـ) هل يمكن أن يتحقق زوال الدولة؟

إن الملاحظ، وحتى في البلدان التي تسير على الخط الماركسي، أن الدولة تترسخ أقدامها يوماً عن يوم، وتتضخم أجهزتها مع طالع فجر كل يوم، فكيف يقال بزوالها بعد ذلك؟

وأكثر ما يتجه الاستنكار والاستغراب إلى إنجلز ولينين، اللذين كانا يريان أن الدولة تبلغ ذروة قوتها إبان المرحلة الرأسمالية، ثم تبدأ في الاضمحلال

---

(١) د. صلاح الدين عبدالوهاب، «الأصول العامة لعلم القانون» ـ نظرية القانون ـ (مكتبة عمان، ١٩٦٨) ص ١١٠.

(٢) د. عدنان حمودي الجليل، المرجع السابق ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢.

عندما يشرع في تطبيق الاشتراكية، وستكون آخر خطوة تقوم بها الدولة بصفتها هذه، هي تملك وسائل الإنتاج باسم المجتمع كله.

ولكن ستالين يرى أن اضمحلال الدولة يبدأ بعد الشروع في تطبيق الاشتراكية، لا في بداية الأمر، ولقد رأينا تطبيق الاشتراكية، وما رأينا للدولة زوالاً أو نذر زوال.

لقد كان لهذه النبوءة الخائبة أثرها على السياسيين والمفكرين الماركسيين المعاصرين في الحقبة الأخيرة، فهم في حديثهم عن اضمحلال الدولة، لم يعودوا يتطرقون إلى الأسس الاقتصادية لهذا الاضمحلال إلا لماماً. كما أن تطبيق قاعدة: «من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته» كشرط لهذا الاضمحلال، قد تلاشى ذكره في كتاباتهم، كذلك فإن اضمحلال الدولة أصبح يعني في نظرهم تحولاً في وظائفها، أما الزوال النهائي لها، فقد غدا يعني في نظرهم تطويرها لتصبح حكماً ذاتياً شيوعياً وهذا يعني في الواقع تحويلاً لفكرة زوال الدولة من فكرة محددة إلى فكرة غير محددة[1].

(د) ما هي الحقوق والحريات التي يُمنِّي الماركسيون بها أنفسهم بعد زوال الدولة؟

هل هذه الحقوق هي عينها التي تقررها النظم الديمقراطية؟ يجيب إنجلز ولينين عن ذلك بالنفي؛ ذلك أنهم ينظرون إلى أن الديمقراطية الكاملة تتحقق في «اللاديمقراطية»، وهذا ما يفسر لنا سبب تسميتهم حزبهم بالحزب الشيوعي، بدل الحزب الاشتراكي الديمقراطي، فالاشتراكية - على حد قول إنجلز - لا تعبر عن واقع حال حزب يهدف إلى تحقيق الشيوعية، والديمقراطية لا تعبر عن واقع حال حزب يهدف إلى تجاوز الدولة وبالتالي الديمقراطية أيضاً.

ولينين يقول: إنه بعد تطبيق القاعدة: من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته، لن تكون هناك أغلبية حاكمة وأقلية محكومة، ومن ثم فإن الدولة تضمحل معها الديمقراطية أيضاً[2].

---

(١) د. عدنان حمودي الجليل، المرجع السابق ص ٣٠٧ - ٣١٠.

(٢) د. عدنان حمودي الجليل، المرجع السابق ص ٣١١، ٣١٢.

وهكذا فليمنّ الماركسيون الناس بطهو طعامهم على سراج قد خبا نوره ونفد معينه!!.

ثالثاً: منهج الماركسية في التغيير بين العنف والطرق السلمية:

الذي يحدد هذا المنهج أمور ثلاثة: - ما يؤثر عن مؤسسي الماركسية الأوائل، ثم الخلاف بين التابعين، وكذلك طبيعة المرحلة التي يتناولها التغيير.

أ - مرحلة دكتاتورية البروليتاريا:

١ - رأي آباء الماركسية (ماركس وإنجلز): -

اختلفت الآراء بصدد تحديد وجهة نظر ماركس وزميله، وبيان موقفهم من استخدام العنف: -

أ - فيرى فريق أن منطلقات الماركسية منطلقات سلمية، خلافاً للمنطلقات الفوضوية (وعلى رأسها باكونين) فماركس يؤكد على ضرورة الإعداد الآيديولوجي الطويل للطبقة العمالية، وهو في الوقت نفسه يلقي بالاً للظروف السائدة في هذه الدولة أو تلك، حتى إنه تصور إمكان سقوط الدولة الرأسمالية دون ثورة من خلال ما يدب فيها من أزمات اقتصادية، وتتهيأ الفرصة حين تستطيع الطبقة العاملة أن يحصل ممثلوها في الانتخابات على أغلبية المقاعد في البرلمان[1] ولذا فقد اعتبر العمال الأمريكيين المتمتعين بحق الاقتراع بمثابة الحائزين الفعليين للسلطة السياسية في الولايات الشمالية، ووصف أمريكا بأنها القارة العمالية التي حققت سيادة العمل[2].

وقد تضمنت الصيغة النهائية لبيان الحزب الشيوعي، والتي حررها ماركس وإنجلز، عبارة تقول: «الخطوة الأولى في ثورة العمال هي - كما رأينا - تحول البروليتاريا إلى طبقة سائدة، والفوز بالديمقراطية.

ب - ويرى آخرون أن العنف هو ما دعا إليه آباء الماركسية، ولا أدل على ذلك من العبارة التي ختم بها بيان الحزب الشيوعي سابق الذكر، إذ قالا: ويترفع

---

(١) د. عبدالحميد متولي، «الوجيز في النظريّات والأنظمة السياسية» ص ٣٥٠. (في الهامش).

(٢) د. اسكندر غطاس، «أسس التنظيم السياسي في الدول الاشتراكية» (القاهرة ١٩٧٢م) ص ١٦٤، ١٦٥.

الشيوعيون عن إخفاء آرائهم ومقاصدهم، ويعلنون صراحة أن أهدافهم لا يمكن بلوغها وتحقيقها إلا بدك كل النظام الاجتماعي القائم بالعنف، فلترتعش الطبقات الحاكمة أمام الثورة الشيوعية، فليس للبروليتاريا ما تفقده فيها سوى قيودها وأغلالها، وتربح من ورائها عالماً بأسره[1] وجاء فيه كذلك: وتؤسس البروليتاريا سيطرتها بعد القضاء على البورجوازية بالشدة والعنف[2] وذكر لينين أن الاستعاضة عن الدولة البورجوازية بدولة بروليتارية لا تمكن بدون ثورة عنيفة، وأنه ـ كما قال ماركس ـ المولدة لكل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد وأن العنف هو تلك الأداة التي تشق الحركة الاجتماعية بواسطتها لنفسها الطريق[3]. ويقول ستالين: إن دكتاتورية البروليتاريا لا يمكن أن تكون نتيجة تطور المجتمع البورجوازي والديمقراطية البورجوازية تطوراً سلمياً، فهي لا يمكن أن تكون إلا نتيجة جهاز الدولة البورجوازي، والجيش البورجوازي، وجهاز الإدارة البورجوازية، والشرطة البورجوازية[4].

وكان تعليق ماركس وإنجلر على أحداث ثورة ١٨٤٨، ١٨٤٩ على النحو التالي: «تتحصل مصالحنا ومهامنا في إعلان الثورة المستمرة حتى يتم إقصاء كافة الطبقات المالكة عن الحكم وإلى أن يتحقق فوز البروليتاريا بالسلطة، فالأمر بالنسبة لنا ليس مجرد تعديل للملكية الخاصة، وإنما هو إلغاؤها. وليس التخفيف من حدة التناقضات الطبقية، بل تصفية الطبقات. وليس تحسين المجتمع القائم، وإنما تشييد مجتمع جديد[5].

وعندما وجه سؤال إلى ماركس، لتحديد وجهة نظره بصراحة من استخدام العنف، لم يجب عنه، وإنما انتقد السؤال على أساس أنه يتناول مسألة مجردة، وكأنما يشير ماركس بامتناعه عن الإجابة، إلى أن من الممكن اللجوء للعنف دون أن يكون ذلك ضرورياً. ومعنى هذا أن مسألة العنف هذه مسألة ملاءمة، متروك

---

(١) «بيان الحزب الشيوعي» ص ٨٦.

(٢) «بيان الحزب الشيوعي» ص ٥٢.

(٣) لينين، «الدولة والثورة» ص ٣٩٢.

(٤) ستالين. «أسس اللينينية». ص ٦٤.

(٥) د. اسكندر غطاس، المرجع السابق ص ١٦٥.

تقديرها لظروف كل دولة. وأن تمسك الفقه الماركسي بالوسائل الديمقراطية، وترجيحها على العنف، ليس من قبيل المثل العليا، ولكنه من قبيل الملاءمات[1] فكانت آراء آباء الماركسية تصدر من واقع الممارسة العملية للنضال العمالي، وفي ضوء الموضوعية السائدة في كل حالة وفي كل دولة.

٢ ـ اختلاف الخلف: انقسم الماركسيون بعد موت ماركس إلى فريقين:

١ ـ الاشتراكيون الديمقراطيون: وهؤلاء يعتقدون بفعل قانون التطور الاجتماعي ولا يرون حرجاً في التعاون مع غير الاشتراكيين إذا حصل الاطمئنان إليهم[2].

ولم يكن هؤلاء يختلفون في البداية مع الشيوعيين حول الأهداف البعيدة، وإن اختلفوا معهم في أسلوب العمل ابتداء، غير أن الخلاف شب بين الطرفين في الآونة الأخيرة، حتى شمل بعض الأصول والمعتقدات المذهبية[3].

ومما أسهم في الخلاف بين الاشتراكيين الديمقراطيين (المصلحين) وبين الشيوعيين حول أسلوب العمل، تلك المسألة المتعلقة بدكتاتورية البروليتاريا من حيث تعارضها مع الديمقراطية السياسية، ذلك أن الديمقراطية السياسية ـ في مفهومها الغربي ـ تكفل الحرية السياسية للجميع، وتنظر إلى الشعب في مجموعه دون أن تقصره على طبقة، فكيف يمكن التوفيق بين وضع كهذا، ووضع نجد فيه البروليتاريا ـ في مثل هذه الأنظمة ـ تسعى لتركيز السلطة في يدها، لتمارس الدكتاتورية ضد الفئات البورجوازية، مع ما تحتمه هذه الممارسة للدكتاتورية من عنف؟ هذا التناقض كان من الأسباب الرئيسية لظهور المذاهب الاشتراكية الجديدة، والتي رفضت فكرة الدكتاتورية بتاتاً، ورفعت راية الديمقراطية عن طريق الربط بين الاشتراكية وبين الديمقراطية[4] وقد تأكد هذا الاتجاه فيما سمي بأزمة المنقحين أو المراجعين التي تفجرت في عام

---

(١) د. سليمان الطماوي، «ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين ثورات العالم» ص ١١٧.

(٢) د. مصطفى الخشاب، «النظريات والمذاهب السياسية» (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الثانية، ١٣٧٨ / ١٩٥٨) ص ٣١٥.

(٣) عبدالفتاح حسنين العدوي، «الديمقراطية وفكرة الدولة» ص ١٣٥، ١٣٦.

(٤) د. سليمان محمد الطماوي، المرجع السابق ص ١١٧، ١١٨.

١٨٩٠ في داخل أهم الأحزاب الماركسية الأوروبية، وهو الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني، فقد تضمن برنامج الحزب المنعقد في آرفورت في عام ١٨٩١، النص على انتهاج طريق الإصلاح لبلوغ الأهداف العمالية(١).

ومن أشهر الاشتراكيين: بيترونيني في إيطاليا، والمارشال تيتو في يوغوسلافيا، وإدوارد برنشتين في ألمانيا، وجميع الاشتراكيين البريطانيين.

٢ ـ **الاشتراكيون الثوريون (النقابيون)**: وهؤلاء هم الذين ظلوا على ولائهم للفكر الماركسي، وهم يؤمنون بفلسفة القوة والعنف سبيلاً لتحقيق الأهداف الاشتراكية، ويقع لينين وتروتسكي وستالين على رأس هذا الفريق، ومن القائلين بهذا المذهب؛ كارل كاوتسكي الذي آلت إليه زعامة الجانب الثوري في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني، وذلك عام١٨٩٥بعد وفاة إنجلز، ومنهم: هندمان في إنجلترا، ودانيال دليلون في الولايات المتحدة، وبلخانوف في روسيا، وجول جيس في فرنسا(٢).

غير أن هذا الموقف المبدئي دخله التعديل في عهد خروشوف، ففي المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي المنعقد في فبراير سنة ١٩٥٦ بعد وفاة ستالين، قدم خروشوف السكرتير العام للحزب حينذاك تقريراً كان بمثابة نقطة تحول للماركسية ـ اللينينية في تصورها للثورة الاشتراكية، ولأسلوب الانتقال من الرأسمالية إلى الإشتراكية، فقد تضمن هذا التقرير من جملة ما تضمنه بزوغ احتمال الانتقال السلمي للاشتراكية، نتيجة تغير الظروف الراهنة، مع التمييز في هذا الصدد بين:

أ ـ الدول الرأسمالية الصناعية.

ب ـ الدول النامية.

ويمكن رد هذه الظروف الجديدة إلى ما يلي:

١ ـ اقتران تزايد قوى الاشتراكية باضمحلال القوى الرأسمالية.

٢ ـ تفاقم أزمة الرأسمالية العالمية.

---

(١) د. اسكندر غطاس، المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٢) د. مصطفى الخشاب، المرجع السابق، ص ٣١٥.

٣ ـ اطراد تعاظم نفوذ الأحزاب الشيوعية.
٤ ـ فشل أيديولوجية الأحزاب الإصلاحية.
٥ ـ إسهام ثورات التحرر الوطني في تقويض أركان الرأسمالية الاحتكارية[١].

وقد نشرت جريدة «الأزفستيا» في ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٦٧ مقالاً ضمنته المنجزات العظيمة للاتحاد السوفيتي، وذلك في ذكرى مرور خمسين عاماً على الثورة، وكان هذا المقال قد صاغ تلك المنجزات بصورة قواعد ملزمة للشعب والحزب، وكان منها: «تتصف الماركسية السوفيتية في جوهرها بالسلمية الشاملة، وهي بالتالي لا تلجأ إلى القوة إلا في حالات استثنائية، ولكي تقضي على محاولات البورجوازية المضادة للثورة الشيوعية[٢].

وهذا الموقف يبدو طبيعياً، وهو يستبعد شبح الثورة الحمراء التي ارتفعت بيارقها في روسيا طويلاً، كما يستبعد خطرين عظيمين من أخطار الاستعمال غير المشروط للعنف هما:

أولاً: خطر الاستعمال الواسع للعنف المؤدي في النهاية إلى تغليظ قلوب الذين يستعملونه، وإصابتهم بالتبلد الحسي إزاء بعض الظروف والحالات التي يمكن حسمها باللطف واللباقة بدلاً من القوة، أو إلى استعمال العنف في حسم صراعات عملية أو فلسفية أو ثقافية بعيدة عن الصراعات السياسية.

وثانياًخطر احتمال انقلاب العنف إلى طريقة ثابتة في العنف، تظلم المجتمع باسم غاياته العليا[٣]. وهذا موقف قد لا يختلف عليه الاشتراكيون وغيرهم.

ب ـ مرحلة زوال الدولة وتحقق الشيوعية:

يجمع الفكر الماركسي على أن زوال الدولة، بعد تحقق دكتاتورية البروليتاريا، يكون بصورة سلمية طبيعية، ومن هنا كان التعبير «زوال الدولة» دون «إزالتها»، وذلك بصورة تدريجية.

---

(١) د. اسكندر غطاس، المرجع السابق ص ١٨٧ ـ ١٩١.
(٢) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام»، الجزء الأول ص ٧١٩، ٧٢٠.
(٣) د. محمد جواد رضا، «ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة»، مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الثالث ـ أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر ـ ١٩٧٤). ص ١٧٠، ١٧١.

والحقيقة أن الوصول لوضع تزول فيه الطبقات، يحتكم إلى قواعد اقتصادية: «من لا يعمل لا يأكل» و «من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته»، إلى أخر ما يرتبط بهذا الوضع من إحباط وتعديل: إن الوسول إلى وضع كهذا لا يمكن أن يتم من دون عنف أو إكراه سياسي، أشد بطشاً من ذلك الذي تقتضيه إزالة المجتمع البورجوازي[1].

رابعاً: الفرق بين الثورة البروليتارية والثورات الأخرى:

يصف الماركسيون الثورات الأخرى بأنها ثورات بورجوازية، ويحددون الفروق بين الثورة في مفهومهم الخاص والثورة البورجوازية على النحو التالي[2].

١ ـ تبتدىء الثورة البورجوازية حين تكون أشكال النظام الرأسمالي، التي ترسخت في المجتمع الإقطاعي جاهزة لاستقبال الثورة الجديدة، أما الثورة البروليتارية فتبتدىء حين تكون أشكال النظام الاشتراكي الجاهزة معدومة أو شبه معدومة.

٢ ـ تستهدف الثورة البورجوازية في استيلائها على السلطة الإبقاء على الأنماط الاقتصادية القائمة في المجتمع البورجوازي، بينما تستهدف الثورة البروليتارية في استيلائها على السلطة بناء اقتصاد اشتراكي جديد.

٣ ـ تنتهي الثورة البورجوازية عادة بالاستيلاء على السلطة بينما يعتبر الاستيلاء على السلطة بداية الطريق بالنسبة للثورة البروليتارية[3].

٤ ـ تقتصر مهمة الثورة البورجوازية على تسليم السلطة لفريق من المستثمرين بعد نزعها من فريق آخر، مع إبقائها على الكيان السياسي المتمثل في الدولة، وهذا بخلاف الثورة البروليتارية التي تبغي إزاحة جميع المستثمرين، الأمر الذي يفضي في النهاية إلى تحطيم آلة الدولة.

---

(١) د. محمد طه بدوي، «أصول علوم السياسة» (الإسكندرية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧) ص ٣٨٧.

(٢) ستالين، أسس اللينينية ص ١٧١، ١٧٢.

(٣) تروتسكي، «نتائج وتوقعات والثورة الدائمة» ص ٣٠١.

٥ ـ لا تستطيع الثورة البورجوازية أن تستقطب إلى أمد طويل الملايين من جماهير الشغيلة والمستثمرين، لأنهم شغيلة ومستثمرون، بينما تستطيع الثورة البروليتارية ويجب عليها، أن تربطهم بالبروليتاريا في حلف مديد، باعتبارهم شغيلة ومستثمرين.

خامساً: العلاقة بين الثورة الماركسية والفوضوية

١ ـ معنى الفوضوية ونشأتها:

كلمة فوضوية«Anarchism» تعني «لا حكم»، وهي كنظرية لها جذور قديمة، ومن روادها الأوائل: الفيلسوف اليوناني «زينو» و «بروتاجوراس» و «ديوجين»، غير أن كتابات هؤلاء لم تؤصل جوانب المذهب، وكان أول عرض منظم للفوضوية على يد الكاتب الإنجليزي «جودين» (١٧٥٦ ـ ١٨٣٦)، وقد استعمل اسم «الفوضويين «كمصطلح للتأنيب خلال الثورة الفرنسية من قبل المعتدلين الجيرونديين، لأولئك الراديكاليين الذين استمروا في ضغطهم لإحداث تغييرات اقتصادية واجتماعية بعد سقوط لويس السادس عشر، وأول من استحدث تعبير الفوضوية، الكاتب الفرنسي «بيير جوزيف برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥)[١] ثم انتشرت الأفكار الفوضوية في فرنسا، وكان للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي خلفتها الثورة الفرنسية أكبر الأثر في ذلك، بما أعقبته من فتن داخلية وانقلابات متكررة. وتقدم المصلحون الاجتماعيون بإصلاحاتهم، ولكن الحكومات لم تلق بالاً لكل ذلك، مما زاد الأمر سوءاً، وتفتقت تلك النظريات الفوضوية المتطرفة، وخاصة على يد برودون الذي عرف باسم «أبي الفوضوية»[٢].

وانتشرت الفوضوية في روسيا على يد باكونين (١٨١٤ ـ ١٨٧٦)، وكروبتكين (١٨٤٢ ـ ١٩٢١)، حيث كان الشعب يئن من ظلم القيصر

---

(١) (Encyclopedia Britannica). Vol. 1. 1960. See « Anarchism » I

راجع كذلك: يحيى الجمل. «الحرية في المذاهب السياسية المختلفة» ـ (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع ـ يناير، فبراير، مارس، ـ ١٩٧١). ص ١٥٥.

والدكتور أحمد عباس عبدالبديع، «تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة» (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧١) ص ٨٢.

(٢) د. مصطفى الخشاب، «النظريات والمذاهب السياسية» ص ٢٦٤.

وأشياعه، وأخف منهما حدة «تولستوي».

وفي بروسيا، وجدت الفوضوية مجالاً خصباً بين أتباع هيجل الذين خيبت الثورة الفرنسية آمالهم، فبينما كان هيجل يرى أن أمل الإنسان قد تحقق في أثناء الثورة، كان تلاميذه يقولون: لقد تغير الطغاة ولكن الطغيان لم يتغير[1]. ومن هؤلاء: موسى هس و «كارل جرون». وكان التحول الفردي الكبير للفوضوية من قبل ماكس ستيرنر (كاسبرشميث) في مؤلفه «الفرد وملكيته».

ولم تسلم الولايات المتحدة بدورها من نفوذ الأفكار الفوضوية إليها، وكذلك امتدت الفوضوية إلى إيطاليا وإسبانيا.

وقد أسس الفوضويون لأنفسهم جمعيات تسمت بأسماء غريبة، منها في فرنسا: الجماعة الدولية ـ العالم الأسود ـ أبناء الطبيعة ـ طليعة العمال ـ مهما يكن ـ الأشغال الشاقة ـ المنتقمون ـ عديم الإرث ـ الفلاح الجائع ـ قلوب من حديد ـ الديناميت ـ المتقززون ـ الأرض والاستقلال[2].

وبالرغم من أن الفوضوية قد أخمدت كحركة سياسية في القرن العشرين، فإن تأثيرها الذهني غير المباشر قد استمر، واستمرت أفكارهم في الصحيفة الإنجليزية الفوضوية «الحرية» كما وجدت متنفساً جديداً في صحيفة تحرير الجامعة التي تأسست عام ١٩٥٥ في بريطانيا، و «تحرير سدني» بأستراليا التي تأسست عام ١٩٥٨ [3].

٢ ـ صلة الفوضوية بالمذهب الفردي:

تعتبر الفوضوية صورة متطرفة للنظرية الفردية[4]، وهي تنظر إلى الإنسان على أنه طيب وأهل للثقة به، والفرد في نظرهم محور الوجود الإنساني، وهو

(١) كامل زهيري، «مذاهب غريبة» (كتب للجميع، العدد ١٢٩، يونيو ١٩٥٨) ص ٧٦.

(٢) ـ كامل زهيري، المرجع السابق ص ٧٣.

ـ سيد حامد النساج، «حول الفكر الاشتراكي» (القاهرة، دار النهضة الحديثة طبعة أولى، ١٩٧٠) ص ١٠٢.

(٣) (Encyclopedia Britannica). Vol. 1. 1960. See « Anarchism »

(٤) د. غالي بطرس و د. محمود خيري عيسى، «المدخل في علم السياسة» (مكتبة الإنجلو مصرية، طبعة رابعة، ١٩٧٤) ص ٤٣٠.

يتمتع بحقوق طبيعية في الحرية والمساواة، وما وجد المجتمع إلا من أجل خدمته[1]. على أن جمهرة الداعين إلى هذا المذهب لا يعنون بالفرد بذاته فحسب، وإنما يعترفون كذلك بالمجتمع، ومن هنا أطلق الأوروبيون عليه تعبير Anarchism وهذا يعني مذهب اللاحكومة كما أوضحناه. دون أن يتضمن أي مدلول عن الفردية[2]. وتقديسهم للحرية الفردية جعلهم يتنكرون لما تصوروه يقف عقبة في ممارستها، ومن هنا طالبوا بالقضاء على الدولة والملكية الخاصة والدين.

وباسم الحرية كانوا يقومون بعملياتهم المروعة في القتل والحرق والتدمير، والحرية عندهم فوق القانون، وقصة الفوضوي الفرنسي (دوفال) تعطينا مفتاح التفكير الفوضوي. كان دوفال قد سرق منزل إحدى الممثلات المعروفات، ثم أشعل الحريق فيه، وضبطه البوليس متلبساً بفعله هذا، وحاول أحد الضباط أن يلقي القبض عليه وهو يخاطبه: «إنني أقبض عليك باسم القانون». فما كان من الفوضوي إلا أن استل خنجره، وانهال ضرباً به على الضابط، وهو يصرخ في وجهه: أنت تقبض علي باسم القانون، وأنا أقضي عليك باسم الحرية[3].

٣ ـ موقف الفوضوية من الماركسية:

انطلاقاً من نظرتهم إلى الحرية التي لا تعرف حدداً ولا قيوداً، حدود الفوضويون موقفهم من الثورات عموماً، ومن الماركسية خصوصاً، نظروا في حكومات الثورات التي كان يؤمل معها أن تجلب الخير للناس، وتطلق الحرية من عقالها، فإذا بها تسلك نهج من سبقها، كان هذا هو شأن الثورة الفرنسية التي أفضت إلى سيطرة نابليون، وأخذه أزمة السلطة كلها في يده، وهو حال الثورة الشيوعية التي تجعل الحكم الدكتاتوري في يد البروليتاريا، والحقيقة أنها تجعله في يد عدد من أفراد الحزب الشيوعي، وهؤلاء لا يلبثون أن يضعوا السلطة في يد رجل منهم[4] ولا يختلف الأمر في البداية والنهاية، فهي دكتاتورية معادية للحرية.

(١) يحيى الجمل، المقال السابق ص ١٥٥، ١٥٦.

(٢) د. أحمد عباس عبدالبديع، «تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلامة العامة» ص ٨٢.

(٣) كامل زهيري، المرجع السابق ص.

(٤) علي أدهم، الفوضوية (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الثاني، (يوليه

وكـانت العـلاقات بين الشيوعية والفوضوية طيبة في البداية، حيث كان الطرفان يقفان كحلفاء في الانقلابات والحروب الأهلية، ولكنهما لا يلبثان أن ينتهيا كأعداء. فقد هوجم القادة الفوضويون في موسكو ـ على سبيل المثال ـ بالمـدفعية، في نيسان ١٩١٨ بأمر من تروتسكي، ولهذا تبرأ الفوضويون في مؤتمرهم الدولي المنعقد في برلين عام ١٩٢٢ من النظرية اللينينية. وفي خلال الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩)، انضم الفوضويون والشيوعيون إلى حكومة الجمهورية الإسبانية ضد الانقلاب الذي قاده فرانكو، ولكن انفجرت الكراهية في النهاية بين الطرفين، حيث أفضت إلى قمع الأخيرين[١].

وكـانت نظرة الفوضويين إلى الثورة تختلف عن نظرة الماركسيين، فهذا باكـونين يرى أن الثورات لا تصنع كما يرى الماركسيون، وإنما تجيء نتيجة انبعـاث تلقـائي في وعي الجمـاهير. وكـان يتحـدث في ذلـك عن تجـربـة ومشاهدات[٢]. وكان يرى أن الإنسان يمر بثلاث مراحل في تطوره: من الحيوان إلى المفكر إلى الثائر، ولذا كان تركيزه على إشعال نار العصيان في الأفراد، وكان جل اعتماده على «الغوغاء» غير المنظمة للتدمير والعصيان، وكان لا يأبه بالمصير، وله عبارة مشهورة في هذا المقام: «عليّ وعلى البورجوازيين يارب!!».

أمـا ماركس فإنـه يهتم بالتخطيط، ويؤكد على الوعي، ويعطي له الدور القيادي قبل كل شيء[٣].

ويلخص باكونين أوجه الخلاف بينه وبين ماركس، فيقول:

إن ماركس شيوعي يؤمن بالسلطة المركزية.. إنه يريد ما نريده: انتصار المساواة الاقتصادية والاجتماعية، ولكنه يريدها في الدولة، ومن خلال سلطة الـدولـة، أي من خلال دكتاتورية حكومة مؤقتة يمكن أن تتصف بالاستبداد، وبمعنى آخـر: بإلغـاء الحرية، إن مثله الأعلى الاقتصادي هو الدولة المالكة الـوحيدة للأرض وكـل أنـواع رأس المـال، فهي التي تزرع الأرض بواسـطة

ـ أغسطس ـ سبتمبر) ١٩٧٠ ص ٢٢١، ٢٢٢.

(١) (Encyclopedia Britannica). Vo1.1.1960. See (Anarchism)

(٢) علي أدهم، المقال السابق ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(٣) كامل زهيري، المرجع السابق ص ٨٠.

جمعيات زراعية، يشرف عليها مهندسون من الدولة، وهي التي تشرف على الجماعات الصناعية والتجارية برأس مال الدولة.

ونحن نريد أيضاً المساواة الاقتصادية والاجتماعية، ولكننا نريدها من خلال إلغاء الدولة، وإلغاء كل ما يسمى بالقانون الذي أعتقد أنه نفي للحقوق والإنسانية.

ونحن نريد إعادة بناء المجتمع وتوحيد الإنسانية، ليس من فوق إلى تحت، بل بالاتفاق الحر لكل جماعات العمال المتحررة من استعباد الدولة[1].

٤ ـ موقف الفوضوية من الدولة

يرى الفوضويون أن الدولة شر واقع، ولكنه ليس ضرورياً، ذلك أن الدولة اكتسبت حقوقاً تعد في طبيعتها منافية لمصلحة المجتمع، حيث أصبحت خادمة لمصالح طبقة خاصة، وحتى يتسنى لها استمرار نفوذها فإنها قد تقوم بحروب خارجية لتحقيق مزيد من الثروة لها، ولإسكات الفئات الأخرى عن المطالبة بحقوقها، ويرى الفوضويون أن حرص هذه الطبقة المستغلة على بقاء الدولة التي يمتلك أفرادها زمامها، يجعلهم يركنون إلى طرائق مستنكرة، لو اتبعها فرد من أفراد الطبقات الأخرى لعدت من الجرائم التي ترتكب ضد المجتمع[2].

ويرد تولستوي على أولئك الذين يقولون بضرورة وجود الدولة، لاعتبارات تتعلق بالأمن والتعليم وتأمين الخدمات العامة وغيرها، بأن الحاجة لم تعد ماسة إليها في العصر الحاضر؛ لأن الناس في العصر الحاضر يرغبون في السلم والأمن، ومبادىء الإنسانية، ومحبة الجار، ويرغبون عن الحروب والمنافسة، بل إن المرء يستطيع أن يقول بعكس ذلك تماماً في أيامنا هذه، فإن أعمال الحكومات التي تهبط عن المستوى العام للأخلاق بما تعمد إليه من وسائل العقاب العتيقة الفاسدة، من أشغال شاقة ومشانق وسجون ومقاصل ـ هي أقرب إلى أن تنزل بالمستوى الخلقي منها إلى أن ترفعه، ومن ثم فهي أقرب إلى أن تزيد عدد المجرمين منها إلى أن تقلله[3].

---

(١) سيد حامد النساج، المرجع السابق ص ١٢٣.

(٢) علي أدهم، المقال السابق ص ٢٢١.

(٣) سيد حامد النساج، المرجع السابق ص ١٤٢.

وعملية إزالة الكيان السياسي يمكن تبريرها من وجه آخر بفكرة العقد الاجتماعي التي دعا إليها روسو، ويبدو أن (جودوين) اعتمد عليها في ذلك. فروسو كان يقول: إن ما يربط الناس في المجتمع هو التعاقد الحر، ونتيجة ذلك أن الذي يعقد عقداً حراً يستطيع أن يفسخه برضاه أيضاً، وإلا فلماذا يسمح للمتعاقد الفرد أن يفسخ عقده مع الفرد الآخر، ولا يسمح للفرد أن يفسخ عقده مع المجتمع(١)؟

وكما رأينا، فإن الفوضويين لا يقتصرون على مجرد الدفاع عن أفكارهم وتبريرها، بل إنهم ينتقلون لمهاجمة أفكار الآخرين.

ومن الطبيعي بعد هذا كله، ألا يعلقوا كبير أمل على الإصلاح التشريعي، وقد رأوا جهود المصلحين تذهب أدراج الرياح، وهم على مختلف قناعاتهم يرفضون أن ينظموا جمعيات سياسية، أو يقدموا مرشحين للانتخابات، ومن أجل تعزيز آرائهم ورغباتهم، يلعبون دوراً في السياسة من خلال الدعاية والإعلان والتظاهرات والاشتباكات وأعمال أخرى، وهم نشيطون في إيجاد وقيادة الاتحادات العمالية والجمعيات التعاونية(٢).

وقد وجد مع جثة أحد الفوضويين مذكرة صغيرة وبها الملحوظة التالية: «الرجل الذي يعطي صوته، ويأمل أن تصدر بعد ذلك قوانين صالحة، كالطفل الذي يذهب إلى الغابة ليجمع عصياً يضرب بها».

ومن أقوال الأمير الفوضوي كروبتكين: «إن ما نحتاج إليه هو العمل، العمل، والعمل أيضاً، في العمل نطبق النظرية ونحقق التطبيق، لأن العمل هو الذي يحوي الأفكار، والعمل هو الذي يتحمل عبء نشر الأفكار في العالم، ولكن أي عمل نريده؟ هل نذهب إلى البرلمانات والمجالس البلدية؟ لا، وألف مرة: لا! ليست لنا علاقة بمجانسة البورجوازيين، وليس لنا أي شأن في الاختلاط بلعبة مستبدينا إذا كنا لا نريد أن نختلط باستبدادهم، إن الذهاب إلى البرلمان صفقة مع الأعداء. لقد قالها ثائر من الثوار السابقين الألمان، ولكنه ذهب بعدها إلى البرلمان(٣).

---

(١) كامل زهيري، المرجع السابق ص ٧٥.

(٢) (Encyclopedia Britannica). Vo1.1.1960. See (Anarchism)

(٣) كامل زهيري، المرجع السابق ص ٩٧.

ولكن ما البديل عن الحكومة؟

اختلف الفوضويون في طبيعة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي الذي يعقب القضاء على السلطة السياسية، وهم يعنون بذلك الحكومات القائمة على أرض الواقع.

وذهب فريق منهم إلى أنه يمكن استبدال الدولة بمنظمات اختيارية، تقوم على اتفاق دائم بين الأعضاء المكونين لها، والحكومة الوحيدة التي يسمحون بإقامتها، هي تلك الحكومة التي ينضوي تحت لوائها الأفراد بمحض اختيارهم وحريتهم[1]. وهذا هو ما يراه (برودون) إذ قال: لكي أظل حراً، ولا أعرض للخضوع لقانون غير القانون الذي أضعه لنفسي، ولكي أكون المسيطر على نفسي، فإن المجتمع يجب أن يعاد بناؤه على أساس فكرة التعاقد[2].

وذهب جودوين إلى إحلال نظام فيدرالي محلها، ويتكون هذا النظام الفيدرالي من جماعات تقوم بتنظيم نفسها تنظيماً تلقائياً خالصاً، لا أثر فيه للضغط أو الإرغام، وترتب فيه الوظائف الاجتماعية، ويمكن أن يتم ذلك كله بصورة سلمية، عن طريق التربية والتعليم والقدوة الحسنة[3].

ويقترح آخرون أن يقوم المجتمع على الأساس الإداري الذي تتطلبه طبيعة الأشياء، وفيه يتم إنتاج البضائع وإعداد الخدمات الاجتماعية بطريقة تعاونية بين الأفراد، كما تتاح الفرصة للفرد لاختيار العمل الملائم لاستعداده، وبعد ذلك نترك للمجتمع اختيار الشكل الاجتماعي الذي يؤثره، وهذا الشكل لن يكون جامداً، بل فيه من المرونة ما يسمح بتعديله وتجديده[4].

ويرى كثير من أنصار الفوضوية أنه إلى أن تعود الطبيعة البشرية إلى سيرتها الأولى، تكون البشرية في حاجة إلى نوع من السلطة الآمرة لتمنع الاعتداءات،

---

(١) كيتيل، «العلوم السياسية»، الجزء الثاني (ترجمة د. فاضل زكي محمد) ص ١٨٩.
ـ والدكتور أحمد عباس عبدالبديع، «تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة». ص ٨٧، ٨٨.

(٢) علي أدهم، المقال السابق ص ٢٣٢.

(٣) علي أدهم، المقال السابق ص ٢٣١.

(٤) علي أدهم، المقال السابق ص ٢٢٣، ٢٢٥.

وتحد من خروج الأفراد على القوانين[1]. والذي يبدو لي أن هذا هو اتجاه الجيل الأول من الفوضويين، قبل أن يبتلوا بملاحقة الحكومات لهم، وهو يتفق مع نظرة أصحاب التغيير السلمي منهم.

٥ ـ منهج الفوضوين في التغيير:

تفاوتت أساليب الفوضوين في مقابلة الحكومات بين استخدام العنف والطرق السلمية، لكن الملاحظ أن الجيل الأول لم يكن يعمد إلى الإرهاب، كما تجسد ذلك بصورة اقترن معها اسم الفوضوية بالإرهاب والتدمير في العهد اللاحق.

أ ـ أنصار التغيير السلمي:

يرى هؤلاء أن من الممكن إحداث التغييرات بالقدوة والإقناع والمقاومة غير العنيفة والعصيان المدني، فاستعمال العنف معناه إطلاق الخوف كغاز أسود خانق للفضائل كلها في المجتمع، والخوف هو الأب الشرعي للكراهية، والكراهية هي الأم الطبيعية للجريمة، والجريمة تلد جرائم، والجرائم في الداخل تقود إلى الحرب مع الخارج[2]. ومن أشهر القائلين بذلك، هنري ديفيد ثوريو وليوتولستوي ومهاتما غاندي.

ونجد من هؤلاء من يعتمد في نظرته على الدين، ويستخلص له منه فلسفة جديدة. فهذا تولستوي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) يأخذ من المسيحية ما ورد في إنجيل متى: «لا تقاموا الشر». والثورة عنده تنبع من أعماق النفس، يتخلى بموجبها الأغنياء عن ثروتهم، وأصحاب البطالة عن بطالتهم مع التأكيد على المساواة بين الجميع، وهو مع ذلك لا يرى تحويل الثورة إلى أداة عنف ضد الدولة، فإذا تحققت ثورة الذات البشرية، لم يعد للدولة وجود، وهو يحدد الفرق بينه وبين الفوضويين على النحو التالي.

---

(١) د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى، المرجع السابق ص ٤٣٠ (في الحاشية).

(٢) فتحي رضوان. «مع الإنسان في الحرب والسلام». دار المعارف المصرية، ١٩٦٤ ـ ص ٧٩.

كلانا يصيح: لا دولة، لا ملكية، لا ظلم، إلى كثير غير ذلك.. ولكن هناك فرقاً كبيراً، فعند المسيحي لا وجود لدولة ما، أما هؤلاء الناس فإنهم يرغبون في القضاء على الدولة.. وعند المسيحي لا وجود للملكية، أما هم فيريدون إلغاءها، وعند المسيحي كل الناس سواسية، أما هم فيريدون القضاء على عدم المساواة. هذا إضافة إلى أنهم أنكروا الدين، وهو قد وجد الحل فيه(١).

وإذا كان تولستوي قد اتخذ من الدين مادة لفوضويته، فإن باكونين وأكثر الفوضويين قد أعلنوا عداءهم السافر للدين والكنيسة، وكان باكونين ينظر إلى الكنيسة على أنها الأخت الصغرى للدولة، يصطنعها الحكام للقيام بأعمالهم القذرة، وذهب إلى أن العالم الذي يحكمه إله «لا يمكن بطبيعة ذاته أن يسمح بمكان للحرية البشرية»(٢). ومن أقواله في كتابه «الله والدولة» إذا كان الله موجوداً فالإنسان عبد، والإنسان يستطيع، بل ويجب عليه، أن يكون حراً... ولذلك فالله غير موجود(٣).

ب ـ أنصار العنف:

والعنف هو سمة الجيل الثاني من الفوضويين، وهذا العهد هو المعروف بالعصر الذهبي للفوضوية ، وهؤلاء اختلفوا فميا بينهم في أسلوب العمل كذلك، فمنهم ـ وهم الأقل ـ آثروا تكوين جمعيات سرية يبثونها في كافة الأقطار الأوروبية، بينما اختارت الأكثرية مضطرة إلى مواجهة العنف بالعنف بمختلف صوره. وقد دعا هؤلاء مذهبهم «الدعاية بطريق الفعل» تفريقاً له عن الدعاية العادية، التي تقوم على الإقناع بالكتابة والمناقشة، وقد اشتهر بذلك في فرنسا سوريل وبول بروس. وقد أذاع الاتحاد الفوضوي الإيطالي في ٣ كانون الأول ١٨٧٦ منشوراً جاء فيه: إن العمل الثوري الذي يقوم على أفعال مادية، هو الذي يحقق المبادىء الاشتراكية(١).

وقد تراوحت عملياتهم بين السرقة والحرق وإلقاء المتفجرات والقتل والاغتيال، وكان حظ مشاهير رجال السياسة وذوي الجاه وافراً من عملياتهم،

---

(١) سيد حامد النساج، المرجع السابق ص ١٤٥، ١٤٦.

(٢) سيد حامد النساج، المرجع السابق ص ١٠١.

(٣) سيد حامد النساج، المرجع السابق ص ١٢٦.

(٤) د. عبدالوهاب حومد، «الإجرام السياسي» (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٣) ص ٢٢٢.

وكان تركيزهم على رؤساء الدول ملحوظاً، وكانوا يتمنون أن تكون رؤساء الدول رأساً واحدة فيقطعونها فيستريحون ويريحون الناس، وكانوا يقولون: لو أن الشعوب استخدمت الأسلحة التي تعطى لها ضد من سلحوها لماتت الحرب».

واستطاعت عصابة «اليد السوداء» الإسبانية أن تغتال رئيس الوزراء، وبعدها بعام واحد قتلت الامبراطورة اليزابيث وفي إيطاليا اغتال الفوضوي (بروس) الملك (امبرتو) ملك إيطاليا.

وفي عام ١٨٩٣ ضرب العامل لوتيه بآلة قاطعة وزير صربيا في باريس، وفي عام ١٨٩٤ قتل الفوضوي الإيطالي (كازيريوالمسيو كارنو) رئيس جمهورية فرنسا، بينما كان ذاهباً في عجلة مكشوفة إلى دار الأوبرا في مدينة ليون، لكي ينتقم لزملائه، وهتف وهو يموت: تشجعوا أيها الرفاق، ولتحي الفوضوية! وقد قال أحد رفقائه: لماذا لا يذهب المسيو كارنو إلى دار الأوبرا على قدميه مثلي[1]؟

وفي هذه المرحلة قتل الملك هومبر، كما اعتدى الفوضوي الألماني (نوبيلينغ) على حياة القيصر غليوم الأول.

ويرى الدكتور يوسف خليف أن هنالك شبهاً قوياً بين منهج الفوضويين ومنهج الصعاليك العرب في الجاهلية، أكثر من ذاك الذي بينهم وبين الاشتراكية أو الشيوعية.

فكل منهما يقدس الحرية الفردية، وقد تركت كلتاهما فزعاً رهيباً في المجتمع نتيجة استخدام القوة والإغارة والتخريب والقتل، وقد وجد الصعاليك في مفاوز الجزيرة ما يمكنهم من القيام بعملياتهم لتحقيق أحلامهم في تحقيق العدالة الاجتماعية[2].

---

(١) د. عبدالوهاب حومد، المرجع السابق ص ٢٣٠.
- سيد حامد النساج، المرجع السابق ص ١٠٢، ١٠٣.
(٢)نقلا عن: سيد حامد النساج، المرجع السابق ص ٢٦٤، ٢٦٥.

٦ ـ طبيعة الجرائم الفوضوية وصلتها بالجرائم السياسية :

تختلف النظرة للجريمة السياسية من قديم وحديث، وإن كان حصل هناك تطور في النظرة إلى المجرم السياسي، بعد إذ كانت توقع عليه أشد العقوبات وأقساها فيما مضى، حتى إن العقوبة كانت تتعداه إلى من يليهم. ونجد الأنظمة الديمقراطية تولي المجرم السياسي عناية أكبر من تلك التي يجدها في الأنظمة الدكتاتورية.

ويكمن حل هذه المشكلة في «تحقيق التوازن بين نزعتين أصليتين في صميم الفطرة الإنسانية: النزعة إلى الحرية، والنزعة إلى السيطرة، ذلك أن توق الإنسان العارم إلى الحرية . . . ينتهي به حتما ـ إذا ما تحلل في سيره من كل قيد ـ إلى الفوضى والانحلال.

وكذلك فإن اشرئباب الإنسان الدائم، في معركة تحقيق الذات إلى السيادة والتسلط والسيطرة، يقود خطاه ـ إذا ما انطلق في طريقه دون حد ـ إلى الاستبداد والطغيان[1].

أ ـ أنواع الجرائم السياسية :

١ ـ الجرائم السياسية البحتة: وتشمل جميع الأفعال التي توجه نحو كيان الدولة الأساسي، أو سلطاتها الدستورية، أو نظام الحكم السياسي القائم فيها، لتقويضه أو لتعديله أو الإخلال به، كما تشمل الأفعال التي تمس الحقوق السياسية للجماعات أو للأفراد، كبعض جرائم الانتخابات والتكتلات الحزبية.

٢ ـ الجرائم المركبة المختلطة): وهي التي ترتكب بدافع سياسي، فتضر بحق شخصي، كالاعتداء على رجال الدولة وساستها بغرض سياسي، وكالسرقة التي ترتكب للحصول على وثائق تتعلق بالنظام السياسي للدولة.

٣ ـ الجرائم المرتبطة: وهي جرائم عادية تلازم جرائم سياسية، كالأفعال التي

---

(١) د. محمد الفاضل، «محاضرات في الجرائم السياسية» (مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية، ١٣٨٣ / ١٩٦٣) ص ٣٣٢.

تقتـرف في أثنـاء حركـات ذات طابـع سياسي، كجـرائم نهب الأسلحة لاستخدامها لأغراض سياسية، أو إشعال حرائق لإضرام ثورة سياسية الخ[١]. . .

ب ـ النظريات المختلفة لتحديد مفهوم الجرائم السياسية:

١ ـ النظريات ذات المعيار الشخصي: فالجريمة تعتبر سياسية بحسب الدافع لدى الفاعل، فإن كان الباعث سياسياً فهي سياسية، وإلا فهي عادية، وهذا يطبق على الاغتيال الذي يستهدف شخصيات الدولة كرئيس الدولة أو أحد الوزراء. ومن أنصار هذا الرأي العلامة فوستان هيلي.

وبالرغم من المآخذ على هذا الاتجاه، من حيث صعوبة التعرف على البـواعث لدى الجنـاة، مع ما يحتمله الأخـذ به من توسيع لمفهـوم الجريمة السياسية، فإن بعض أنصـار الاتجاه الموضوعي أخذوا به في مسألة الاغتيال السياسي بحجة أن الاغتيال السياسي ليس في كنهه اعتداء موجهاً ضد رئيس الـدولة كفرد ولكنه في الحقيقة ضده، كجهاز رئيسي من أجهزة نظام الحكم السياسي، فهو من الناحية الموضوعية إذن، اعتداء على السلطة العامة ممثلة في شخص المجني عليه[٢].

٢ ـ النظريات ذات المعيار الموضوعي: وهذه تغفل النظر إلى دوافع الجاني بقدر كبير، ولا تهتم بغير طبيعة الحق المعتدى عليه، فإذا وجهت الجريمة ضد النظام السياسي للدولة لتعديله أو تغييره فهي سياسية، أما إذا وجهت إلى الأفراد أنى كانوا فهي عادية، ومن هنا ينزع أصحاب هذا الرأي عن الاغتيال السياسي صفة الإجرام السياسي عند استهداف رؤساء الدول والوزراء مثلاً بالاغتيال، بينما يعد الخونة والجواسيس مجرمين سياسياً[٣]؟

ومن هنا ينبه ميكافيلي رؤساء الدول إلى ضرورة الحذر من هؤلاء المقربين

---

(١) د. عدنان الخطيب، «موجز القانون الجزائي» ـ الكتاب الأول (المبادىء العامة في قانون العقوبات) ـ مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٣ / ١٩٦٣). ص ٢٤٠، ٢٤١.

(٢) د. محمد فاضل، المرجع السابق ص ٤١، ٤٢.

(٣) د. عدنان الخطيب، المرجع السابق ص ٢٤٢، ٢٤٣.

إليهم، إذ يقول: «وعلى الأمير الذي يريد أن يحرص على نفسه من المؤامرات، والحالة هذه، أن يخشى من هؤلاء الذين أضفى عليهم من المزيد من نعمائه، أكثر من خشيته من أولئك الذين أساء إليهم أبلغ الإساءة».

٣ ـ نظرية الرجحان أو الترجيح: وهذه النظرية وضعها العلامة أوتولان، ومفادها أنه في الجرائم السياسي والعادي، فإذا كانت المصلحة السياسية غالبة، اعتبرنا الجريمة سياسية، وإلا اعتبرت جريمة عادية.

ومن الواضح أن هذه النظرية لم تضع ضوابط محددة للجريمة، وإنما أحالت المشكلة إلى القضاء لتقديرها وتقويمها، وليس هناك ميزان يمكننا من إجراء الموازنة بين الجانبين السياسي والعادي لمعرفة الراجح بينهما، ومع ذلك فإنه لدى ترجيح إحدى الصفتين على الأخرى تمحو عن الواقعة في النتيجة الصفة المرجوحة، وهذا مخالف للحقيقة الواقعة[1].

جـ ـ موقع الجرائم الفوضوية من الجرائم السياسية:

اختلفت آراء الفقهاء في تكييف جرائم الفوضويين، بين كونها جرائم سياسية أو جرائم اجتماعية:

١ ـ فذهب فريق إلى اعتبارها جرائم اجتماعية، دون نظر إلى دوافع هؤلاء أو الحق المعتدى عليه، وهذا ما أخذ به معهد القانون الدولي في دورته التي عقدت في جنيف عام ١٨٩٢، فقد جاء في نص المادة الرابعة من مقرراته: «إن الوقائع الإجرامية التي لا تقترف ضد دولة معينة، أو ضد شكل محدد من أشكال الحكم فحسب، وإنما تستهدف أيضاً القضاء على قواعد كل نظام اجتماعي أياً كان، لا يجوز اعتبارها جرائم سياسية عند تطبيق القواعد المقررة في التسليم».

٢ ـ وذهب آخرون إلى اعتبار جرائمهم جرائم سياسية، آخذين بعين الاعتبار دوافع ارتكاب الجريمة، فالفوضويون لا يقترفون جرائمهم إلا تطبيقاً لتفكير سياسي معين، وهم لا يطمعون في تحقيق أغراض شخصية أو بواعث أنانية[2].

---

(١) د. محمد فاضل، المرجع السابق ص ٤٣، ٤٥.

(٢) د ـ محمد الفاضل، المرجع السابق ص ٤٨، ٤٩.

وقد بين قانون العقوبات السوري (م ١٩٦) ما يعد جرائم سياسية وما لايعد، إذ نصت المادة المذكورة على ما يلي: «تعد جرائم سياسية؛ الجرائم المركبة أو الملازمة لجرائم سياسية ما لم تكن من أشد الجنايات خطورة من حيث الأخلاق والحق العام، كالقتل والجرح الجسيم والاعتداء على الأملاك إحراقاً أو نسفاً أو إغراقاً، والسرقات الجسيمة، ولا سيما ما ارتكب منها بالسلاح والعنف، وكذلك الشروع في تلك الجنايات.

والأمر نفسه في قانون العقوبات اللبناني، أما في مصر، فقد استقر قضاء محكمة النقض على إخراج الباعث «الديني» و«الاجتماعي» من نطاق وصف «السياسي»، كما استقر أيضاً على أن يخرج من هذا المعنى أيضاً «جرائم الشيوعية»[1].

بمعنى ذلك، أن الجرائم الفوضوية على حالها المعلوم، تخرج في تكييفها في هذه القوانين من عداد الجرائم السياسية لتكون جرائم اجتماعية، وهكذا لا يعتبر الاغتيال الذي يقترفه الفوضويون ضد رؤساء الدول ومن يلونهم من رجال الحكومة ـ لا يعتبر سياسياً.

٧ ـ تقويم الفوضوية ـ فكراً وتطبيقاً:

بيَّنّا موقف الفوضويين من الدولة، وقد انتهوا في ذلك إلى الهدم. كما بينا أسلوبهم في تطبيق أهدافهم، وقد انتهوا إلى العنف فما لهم في ذلك وما عليهم؟

هل يهدفون من خلال الإطاحة بالنظام السياسي القائم هدم الحياة الاجتماعية، بحيث تنتهي الحياة المنظمة فيبدأ العنف والعبث؟

إن ما يقوله أعلامهم أنهم إذا كسروا أعمدة السلطة، فإنهم يفتحون بذلك للأفراد مجالاً لتحقيق ذواتهم، ولن يكون هنالك مجال للعنف، فهم يؤمنون بطبيعة الإنسان الطيبة، وهذه الطبيعة لا تأبى ما يتواضع عليه المجتمع، بعد زوال الدولة، من عادات وتقاليد نافعة، بل إن الأفراد سيعيشون بروح من التعاون

---

(١) د. محمد الفاضل، المرجع السابق ص ٥٠، ٥١.

البناء في ظلال الحرية الغامرة.

وما من شك في أنهم مغالون في تقديرهم أيما مغالاة، إذ يحتمون التعارض بين السلطة والحرية، فلا مكان هنالك للحرية المطلقة، إنها مجرد وضع ذهني لا يمكن تحقيقه، وحتى إذا ما ألغي النظام القائم للدولة، فإن تنظيمهم الاجتماعي سوف يؤدي عاجلاً إلى تكوين دولة، وفي تلك الحالة يتغير شكل الحكومة فقط، وسوف تعود القيود من جديد(1).

وما أشبه هذه الصورة التي يرسمها هؤلاء، بتلك التي تصورها الفلاسفة عن الجمهوريات الفاضلة والمدن المثالية، فهم طوباويون في تفكيرهم، حالمون أكثر منهم واقعيون(2)، وهم، إلى ذلك، جاهلون بخبايا النفس البشرية.

وفيما يتعلق بظاهرة العنف لديهم، ولجوئهم للاغتيال السياسي، فأمر نعتبره خارجاً عن أصول المذهب والنظرية، ذلك أنه اقترن بالمرحلة الثانية من مراحل الفوضوية كما رأينا. وهم يبررونه كذلك ـ فيما وراء الثأر لضحاياهم من رجال السلطة ـ بأن فيه ضماناً لحياة الآخرين، ويرد بول بروس على خصومه فيقول: يقولون لنا: كيف تدعون الناس إلى الاغتيال السياسي وتبررونه؟ وجوابنا على ذلك: أنه حين يكون قتل شخص يمنع قتل الآلاف، فإنه لا مجال للتردد(3).

وليس من قبيل تبرير أعمالهم أن نذكر أن الحكومات لم تتورع عن القيام بمثل جرائمهم. والفرق في التبعة بين ما صنعه الفوضويون وما صنعته الحكومات، هو أن القنابل التي ألقاها الفوضويون كانت جد قليلة، وكانت موجهة إلى هؤلاء الذين أسرفوا في الاضطهاد، وأمعنوا في قتل الناس، أما القنابل التي ألقتها الحكومات في خلال الحرب، فإنها تعد بالملايين، وقد قتلت الألوف من الرجال الأبرياء والنساء البريئات(4).

وباكونين نفسه، زعيم هذا الاتجاه، لم يكن يصدر عن بواعث سادية، وقد

(1) كيتيل، «العلوم السياسية»، الجزء الثاني ص ١٩١.
(2) د. مصطفى الخشاب، «النظريات والمذاهب السياسية» ص ٢٧٦.
(3) د. عبدالوهاب حومد، «الإجرام السياسي»، ص ٢٣٠.
(4) علي أدهم، المقال السابق ص ٢٢٤.

كان يقول: «إن الثورة العنيفة ضرورة غير مستحبة، وإن الغباء البشري هو الذي يحتم القيام بها»[1].

ومهما يكن من حسن الدوافع التي تحرك الفوضويين، فلا يسوغ أبداً أن يصل بهم تفكيرهم إلى حد التنكر لوجود السلطة، وقد كان يكفي مقارعة الحكام بالأسلوب الذي تحتمه الظروف، وماأشبه حالهم هذا بحال من وصفه فقهاؤنا بأنه يبني قصراً ويهدم مِصْرَاً.

لقد فشلت الفوضوية بعد إذ حوصرت من كل جانب، وما تبقى لها من وجود لا يعد بذي خطر، وسبب فشلها إضافة إلى ما قدمناه يعود إلى عاملين:

١ ـ إن كل أمة من الأمم تضم جماعات لها أهداف وغايات، لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق الحكومة، ولهذا فلا يمكن أن يصل الحال بأمة إلى معالجة مشكلاتها بالفوضى.

٢ ـ الرغبة في صيانة الأمة، ففي معظم الأمم العصرية تعمل الجماعات معظم الوقت كما لو كانت تعتقد أن صيانة كيان أمتها أمر ضروري لتوفير الحياة التي يريدون هداية الناس إليها، وطريق ذلك هو وجود الحكومة، بالرغم من حدوث هنات وأخطاء يمكن معالجتها وتداركها[2].

---

(١) علي أدهم، المقال السابق ص ٢٣٣.
(٢) أوستن رني، «سياسة الحكم» ص ٥٧ ـ ٥٩.

المبحث الثاني
مقاومة الطغيان

يطلق بعضهم وصف الثورة على بعض صور مقاومة الطغيان، فيجعلون منهما مفهومين مترادفين والحقيقة أن بينهما فرقاً نوضحه بعد الوقوف على حقيقة هذا الحق، وهو «مقاومة الطغيان» «أو مقاومة الظلم».

أولاً ـ التعريف بمقاومة الطغيان:

يطلق هذا التعبير على إحدى صور ثلاث:

١ ـ مقاومة سلبية تتمثل في عدم تنفيذ التشريع الظالم، وهو التشريع المخالف للقوانين وقواميس الأخلاق، دون نظر إلى مدى توافق هذا التشريع للقوانين السائدة، فمرد النظر في ذلك هو مخالفة هذا التشريع للضمير والأخلاق. وإذا كانت الصورة على هذه الحال، فإن المعارضة تتخذ هنا طابعاً فردياً.

٢ ـ مقاومة إيجابية: إذا اتسعت قاعدة المعارضة حتى شملت قطاعاً كبيراً من الشعب، فهنا نكون لا أمام مخالفة للقيم الأخلاقية، وإنما أمام مخالفة للمبادىء القانونية السائدة، بدلالة هذا التحرك الشعبي العام، فالمقاومة هنا ذات طابع جماعي.

وهذه المقاومة الإيجابية يمكن أن تكون على صورتين:

أ ـ مقاومة دفاعية: وتتمثل في مقابلة عنف السلطة اللاقانوني بمثله. إن عدوان الطاغية واستبداده يبرر هذا الشكل من المقاومة، لأن المواطن في هذه الحالة لا يقاوم الحق، وإنما يقاوم البغي. لا يقاوم الأمير، وإنما يقاوم الجائر المعتدي[٢].

---

(١) د. عبدالحميد كمال حشيش، «دروس في ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢» ص ١٨.

(٢) د. محمد طه بدوي، «الفكر الثوري» (المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٥). ص ٢٧.

ب ـ **مقاومة هجومية**: وهذه هي أشد أنواع المقاومة، ذلك أنها تبدأ بتحرك شعبي لإسقاط الحكام. وقد تسمى هذه الحركة انقلاباً إذا اقتصرت على تغيير الحكام، وقد تتحول إلى ثورة من بعد ذلك. هذا إذا نجحت، أما إذا فشلت، فهي التي تسمى عصياناً أو تمرداً. وهنالك فرق بين التمرد والعصيان، إذ أن التمرد يعني رفض الخضوع وتأدية الطاعة، بينما العصيان يعتمد العنف، وينزع إلى التدمير وإحداث الانقلابات. والظروف الطارئة تدفعه إلى كل أنواع الشقاء والمغامرات[1].

كما أن حروب العصيان تقسم إلى قسمين: حروب أهلية وحروب تحررية.

والحروب الأهلية قد تسمى فتنة أو شغباً أو بلبلة أو تشويشا والشغب تعبير إن أطلق، فإنما يدل على حالة عابرة من المظاهر التي تعبر بها فئة من الشعب عن استيائها، فينطلق عفواً دون تفكير أو تصميم أو سلاح، ويكفي لانطلاقه وقوع حادثة لا أهمية لها، إلا أنه يشتد أحياناً وينتشر بسرعة، وقد يكون كالحصاة التي يؤدي سقوطها إلى انهيار حامولة من الثلوج، سوى أن هذه الحامولة قد تتوقف من تلقاء نفسها فيزول خطرها[2].

وقد تقدمت إشارة حول حروب التحرير من خلال حديثنا في الثورات القومية، فلا داعي للإعادة.

ويفرق صاحب كتاب «دفاع ضد الطغيان»[3] بين حق مقاومة الغاصب للسلطة، ويدخل في عداد الغاصبين المحتلون للأوطان، وبين مقاومة الحاكم الشرعي الذي أصبح طاغية، فقال: «ولا يجوز للمواطن بصفته الشخصية أن يقاوم أو يقتل سوى الأول. وفي الحالة الثانية، يقتصر حق المقاومة على الشعب كهيئة جماعية، وليس كجمع متعدد الرؤوس من أفراد بصفاتهم الشخصية».

---

(١) غبريال بونه، «حروب العصيان والثورة من فجر التاريخ إلى اليوم» (بيروت: دار المكشوف، الطبعة الأولى، ١٩٦٠).
تعريب وتعليق جورج مصروعة. ص ٤٤.

(٢) غبريال بونه، المرجع السابق. ص ٤٢، ٤٣.

(٣) اختلف في مؤلفه فقيل: هو «هوبير لانجيه»، وقيل: «فيليب دي بليسي ـ مورناي».
راجع: جورج سباين، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الثالث ـ (ترجمة د. راشد =

ثانياً ـ مقاومة الطغيان في الأنظمة الدكتاتورية والديمقراطية:

يرتبط حديثنا عن مقاومة الطغيان في هذه الأنظمة ببيان مسألتين:

الأولى: تحديد مكان الصراع، هل هو صراع في النظام أم صراع على النظام؟

الثانية: تحديد مفهوم الحرية في كل من هذه الأنظمة في ضوء فلسفتها الشاملة.

وسنحاول توضيح هاتين المسألتين في كل نظام على حدة.

أ ـ مقاومة الطغيان في الأنظمة الدكتاتورية:

لندرس هذه المشكلة في نموذجين من نماذج الأنظمة الدكتاتورية وهما: النظام السوفيتي كنظام ماركسي، ثم النظام الفاشي.

١ ـ النظام الماركسي في الاتحاد السوفيتي:

إذا حددنا مكان الصراع على أنه صراع على النظام، فإن الماركسية تقف موقفاً إيجابياً من مبدأ مقاومة الطغيان، حتى إنها تتجاوز بهذا المبدأ حدوده الضيقة في إسقاط الأنظمة البورجوازية والحكام البورجوازيين، لجعله ذا أبعاد شاملة اقتصادية واجتماعية، دون أن يكون التغيير السياسي المجرد هو المطلب.

أما إذا عنينا بالصراع أنه صراع «في النظام» فالأمر هنا جد مختلف، إذ لا مكان لهذا المبدأ في الصراع على السلطة داخل نظام الحزب الواحد، وليس من حق أحد أن يقاوم، إذ لا مجال للطغيان. وعليه فإن مبدأ مقاومة الطغيان يغدو أليق بالفكر الليبرالي أو الحر[1].

وأساس الخلاف بين الفكر الماركسي والفكر الحر في هذه النقطة يعود إلى فهم كل من الفلسفتين لمبدأ «الحرية». إذ يختلف معنى الحرية باختلاف النظر إليها على ضوء الفلسفة المادية أو الروحية من جانب، ومن جانب النظر بالاعتبار الأول للفرد أو الجماعة. ففي المذهب الحر تقدم الحرية الفردية على مصلحة

= البراوي). ص ٥٢٧.

(١) د. ثروت بدوي، «ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثوري في مصر» (دار النهضة العربية، ١٩٧٠). ص ٦١.

المجموع خلافاً لما هو عليه الحال في الماركسية. المذهب الحر يؤكد على الحرية بشكل يتعايش مع الطبيعة الإنسانية، ولكن الماركسية تؤكد على جانب المساواة، ومن هنا فإنها تبدأ بتحرير المجتمع من التمايز.

ويقترح فيدل شعارَيْنْ يلخصان فهم كل من هاتين الفلسفتين لما ذكرنا فالديمقراطية التقليدية (المذهب الحر) يكون شعارها «نحو المزيد من الحرية بواسطة الحرية» أما الديمقراطية الماركسية فيكون شعارها «نحو الحرية الحقيقية بواسطة التحرير»[1].

إن كل نظام يؤمن بالحرية، ولكنه يكيفها على نمط خاص، ويرسيها على قواعد معينة. وعليه، فإنه لا يصح أن نفهم أن دكتاتورية البروليتاريا تعني إلغاء الحرية، مادام الفكر الماركسي يرسم للحرية إطارها الخاص بفلسفته. وفي معرض المقارنة بين وزن الحرية لدى كل فريق، يقول ديفرجيه: ربما كان من الواجب ألا نحكم بمقاييسنا كغربيين، على نظام يطبق على الشعوب الروسية. فعند المفاضلة بين الحرية والعقيدة ، آثرنا ـ نحن الغربيين ـ الحرية. أما الروس فإنهم قد فضلوا العقيدة من دون الحرية[2].

جاء في كتاب «الدولة الثورة» ما يلي: ـ
«فما دامت البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، فهي لا تحتاجها من أجل الحرية، بل من أجل قمع خصومها، وعندئذ يصبح بالإمكان الحديث عن الحرية، عندئذ تزول الدولة بوصفها الدولة... ص ٤٤٠

وقول ديفرجيه هذا لا يتعارض مع ماقدمناه، وإن كان هذا القول يتجه إلى صبغ الحرية بصبغتها الغربية، فالحرية في المذهب الماركسي تصدر عن العقيدة التي يتحدث عنها ديفرجيه، ولكنها عقيدة مادية ترى في النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي وضع أسسه كارل ماركس مصدراً للحرية الحقيقية، وكفالة لممارستها على خير الوجوه.

---

(١) د. أنور أحمد رسلان، «الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي» (دار النهضة العربية، ١٩٧١). ص ٦٠.

(٢) موريس ديفرجيه، «النظم السياسية» (القاهرة: مؤسسة كامل مهدي للطباعة والنشر). رجمة أحمد حسيب عباس، والدكتور ضياء الدين صالح. ص ١٢٠.

إن ما يهمنا إثباته هو أن للحرية مكاناً في النظام الماركسي، وأكثر من ذلك فإن الماركسيين يصفونها بأنها «الحرية الحقيقية»، وهذا ما يفسح المجال لتراشق التهم بين الماركسيين وغيرهم في أيهما أجدر بأن توصف بأنها حرية حقيقية، هذه أم تلك؟

وللخصم أن ينتقد الماركسية السوفيتية بأنها تحظر على الفكر الجديد المغاير لأصولها، وهذا حق واقع، بل إن ما يجري الآن من الإرهاب الفكري وغيره شر مما كان يحدث في أيام سقراط أو في أيام الأناجيل فالذي يبتدع رأياً جديداً لا يقضى عليه بالموت فحسب، ولكن يحال بينه وبين نشر آرائه بحيث لا يتسرب منها شيء[1] وفي أحسن الأحوال إذا سمح بإخراجه من البلاد، فإنها تسقط عنه الجنسية.

ويعد خائناً في عرف الماركسية، كل من استهدف بالنقد نظامهم السياسي، حتى لو كان هذا الخصم معارضاً يسارياً ومن الماركسيين أنفسهم، كما كان شأن تروتسكي وأتباعه. ويعامل هذا (الخائن) بصورة أقسى من معاملة المجرم العادي. فالمجرم عندهم مذنب انتهك إحدى القواعد القانونية الاجتماعية دون أن ينكرها. أما هذا الخصم (الخائن) فإنه ينكر نظام الحكم ذاته[2].

وليس بمستغرب ذلك في نظام الحزب الواحد، كالحزب الشيوعي السوفيتي، فهذا الحزب له شيء من صفة الكهانة، وهو يطالب أعضاءه بما يتفق مع هذا من خضوع في الرأي. إنه قد يسمح بحرية النقاش قبل اتخاذ قرار، أما بعد اتخاذ القرار فاللازم تقبله[3].

نخلص مما تقدم إلى أن الفكر الماركسي يحظر حق المقاومة على أي نحو كان. ولكنه تعقيباً على ذلك يسمح بالمعارضة في حدود ما عرف من مبادئه باسم النقد والنقد الذاتي، وهذا واجب فوق كونه حقاً مقرراً.

(١) برتراند رسل، «السلطة والفرد» (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣)، ترجمة محمد بكير خليل ص ٣٩.

(٢) د. عبدالحميد متولي، «الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية» بهامش ص ٣٦٢.

(٣) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الخامس ـ ص ١٠٦٤، ١٠٦٥.

ويعرف (القاموس السياسي) السوفيتي هذا النظام بأنه نظام يعرض النواقص والاخطاء التي تقع في أعمال بعض الأشخاص والمنظمات والمعاهد، على أسـاس من المناقشة الحرة العملية، التي يقوم بها الكادحون في كل مشاكل الحياة الاقتصادية والسياسية . . وهو نظام يزيد قابلية الفرد في أن يرى ويكتشف ويعترف بأخطائه، وفي أن يتعلم من هذه الأخطاء[1].

وهذا الحق غير مطلق، إنما هو مقيد بثلاثة قيود: أولها أن لا يتعرض للنظام في أسسه العامة. وثانيها: ألا يمس السياسة العامة للنظام وثالثها: ألا يوجه ضد قادة الحزب[2].

وعلى هذا، فإن العمال العاديين في مزرعة جماعية، يتعرضون لخطر وبيل إذا هم تنكـروا لفكـرة المـزارع الجمـاعية. ولكن انتقـاداتهم تلقى الابتسامة العريضة إذا انتقدوا إدارة المزرعة في حجم إنتاجها أو في عدم قدرة مديرها، أو أن هنـاك مزيداً من الروتين الحكومي. ومع ذلك، فإن نظام النقد الذاتي يقتصر في الحالات الاعتيادية الغالبة على تنفيذ السياسات والتدابير، لا على فحواها أو محتواها[3].

٢ ـ الفاشية:

اشتق اسم الفـاشية وشعارها من حزمة العصي (fascia) والمطرقة، وهي شعار الدولة في رومة القديمة، وكان هذا الشعار يحمله الضباط أمام أكابر القضاة[4].

والفاشية ـ شأنها كالماركسية ـ فلسفة تقوم على أساس الحزب الواحد، بل إن من الكتـاب من يذهب إلى اعتبـار الفاشية نمطاً سياسياً مشتقاً من النظام السياسي الروسي نفسه. وبقدر التقائهما في الميدان السياسي يتعارضان في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي.

---

(١) أوستن رني، «سياسة الحكم». (ترجمة د. حسن علي الذنون) ص ٢٩٤.

(٢) د. أنور رسلان، المرجع السابق. ص ٣٢٧، ٣٢٨.

(٣) أوستن رني، المرجع السابق. ص ٢٩٥.

(٤) محمـد عبـدالله عنـان. «المذاهب الاجتماعية الحديثة» (مؤسسة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٧٨هـ ١٩٥٩م) ص ١٥١، ١٥٢.

وتلتقي الفاشية مع الماركسية الروسية في العناصر التالية:
الحزب الوحيد من جهة (أي عدم وجود انتخابات بمعناها الصحيح)[1]، وإلغاء جميع الحريات (الصحافة والاجتماعات والجمعيات الخ . . .)، والبوليس السياسي من جهة أخرى بكافة وسائله في القضاء على المعارضين من ذوي العناد، والقبض التعسفي الخ[2] . . .

ومع إيمان كل من الماركسية والفاشية بالدكتاتورية، إلا أن الأساس الفلسفي الذي يقوم عليه فهم كل فريق لطبيعة الإنسان يحدد أبعاد وحدود هذه الدكتاتورية.

تنظر الماركسية إلى الإنسان على أنه خير بطبعه، وما الشر العارض إلا عن تلبيسات النظم الفاسدة، وليس من مكتسبات الأفراد كأفراد. وعليه فإن ممارسة دكتاتورية البروليتاريا إنما يكون إلى أجل يتحقق فيه القضاء على الأنظمة البورجوازية، ثم ترتفع هذه الدكتاتورية ويبدأ اضمحلال الدولة.

ولكن الفاشية تنظر إلى الإنسان نظرة متشائمة. فعندها أن أغلب الناس جديرون بالاحتقار. وليس هنالك إلا قلة قليلة تستحق الاعتبار، ومن هنا نشأت خصائصها المشهورة ومنها: العرقية وعدم المساواة بين الأفراد، والسيادة للطبقة

---

(١) يقول موسوليني بهذا الصدد: «إن من ضعف الرأي، ومما لا يقيم له العقل وزناً، ما أن كل رجل ـ لمجرد أن يبلغ سن الحادية والعشرين عاماً من عمره ـ يجب أن يعطى له حق الانتخاب». وهو يجعل النقابة مكان الفرد. ويقول في ذلك: «إننا ونحن اليوم في ٢٦ مايو سنة ١٩٢٦، نعبر رسمياً وعلانية، وندفن المبدأ الكاذب القائل بالانتخاب العام الديمقراطي. ولهذا سننتخب مجلس النواب القادم بواسطة هيئات نقابية للدولة».
انظر د. عبدالسلام ذهني بك والدكتور وايت إبراهيم. «مجموعة رسائل في الأنظمة الدستورية والادارية» ـ الرسالة الثانية ـ (مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٣٤م). ص ١٣٣.
ويقول الفرد روكو ـ وهو وزير العدل في حكومة موسوليني ـ: «وإنه لواضح أنه لم يعد محل ـ في ظل الحكومة الفاشيستية ـ لنظام الانتخاب الذي تحتضنه الحكومة الليبرالية الديمقراطية. فالمبدأ الفاشيستي ينكر المذهب القائل بالسيادة الشعبية. . .»
انظر: فتحي رضوان «مع الإنسان في الحرب والسلام» (دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٤م). ص ٣٢٤.

(٢) ديفرجيه. «النظم السياسية» (مترجم). ص ١٢٨.

الممتازة، والتفاوت بين الأجناس. وما يهمنا ذكره الآن هو ما انبنى على هذه النظرة المتشائمة. لقد رأت الفاشية أن الدكتاتورية هي نظام دائم غير مؤقت لمعالجة الانحراف المتأصل في طبيعة بعض الأفراد والمجتمعات، الأمر الذي ينعكس بدوره على وجود الدولة وأهميتها[1].

ترى الفاشية أن الدولة أعظم من الفرد، وأن حقها في الوجود يفوق حقوق الأفراد ويسمو عليها. ويجب على الأفراد معاونتها في تأدية رسالتها وخدمتها في ذلك، حتى تنمو شخصيتهم وتنضج مداركهم. يقول الفرد روكو ـ وزير العدل السابق في حكومة موسوليني: الجماعة في النظرية الفاشيستية تعتبر كائناً خالداً لا سبيل إلى القضاء عليه، فحياته تتجاوز حياة الأفراد الذين ليسوا سوى عناصره العابرة. فهؤلاء الأفراد يولدون وينمون ويموتون، فيحل محلهم غيرهم، بينما تحتفظ الجماعة بشخصيتها[2].

وهذه النظرة لا تجعل من الفرد عبداً، وإنما تعلمه الكفاح وتأكيد الذات. ويؤكد فلاسفتها مثل فخت ونيتشة على عامل الإرادة ويشيدون بها وعندهم أن ما يميز الرجل النبيل عن غيره (وهم يقسمون الناس إلى نبلاء وغير نبلاء) ـ هو قوة الإرادة، ومضاء العزيمة، هي أساس الرجل ومحور شخصيته)[3].

ويبرز الفاشيون دور السلطة التنفيذية، ويرفعونها إلى مركز يسمو على بقية السلطات في الدولة ومن شأن هذا أن العمل قد يسبق الفكرة عندهم. ويقول بسمارك السياسي الألماني المشهور إنه كان يعمل أولاً، ثم هو لا يعدم أن يرى بعد ذلك أستاذاً في القانون الدولي يؤيد أعماله وهذا ما وقع لموسوليني كذلك، إذ قام بعمله، وأخذ الأستاذ روكو ـ وزير العدل ـ يعمل على تأييده من الوجهة العلمية[4].

والفاشية تشيد بالعنف والقوة، وتمجد الحرب وتعتبرها وسيلة سياسية مشروعة لتحقيق أهدافها. ومن مبادئهم: أن من الخير للمرء أن يحيا يوماً واحداً

---

(١) ديفرجيه. «النظم السياسية». ص ١٢٩.

(٢) فتحي رضوان «مع الإنسان في الحرب والسلام». ص ٣١٩.

(٣) علي أدهم «المذاهب السياسية المعاصرة». ص ٦١ ـ ٦٧.

(٤) د. عبدالسلام ذهني بك والدكتور وايت إبراهيم. المرجع السابق. ص ١٢٧.

مرفوع الرأس، منيع الجانب، في القمة والطليعة، فهذا أفضل وأكرم من حياة طويلة كلها ذلة واستكانة وضعف وهوان. ولأنْ تعيش أسداً يوماً واحداً خير من أن تعيش كخراف القطيع أعواماً طويلة[1] ومن أجل ذلك هاجم الفيلسوف الألماني (نيتشة) آداب المسيحية بعنف، واعتبوها ديانة الضعف، فهي تؤكد للفاشلين في الدنيا أنهم سيظفرون بالسعادة في العالم الآخر، وتقاوم صفات الرجولة والكبرياء وتأكيد النفس[2].

وأعتقد ـ بعد عرض هذه الإشارات السريعة إلى مبادىء الفاشية ـ أن الحديث في مبدأ مقاومة الطغيان فيها، يغدو واضحاً كل الوضوح. فمادام أن الأمة تندمج في الدولة (فالكل للدولة والكل بالدولة)، والدولة في الحزب الفاشيستي، والحزب الفاشيستي في الحكومة، والحكومة في زعيم الحزب، فأي مجال بقي لحرية الأفراد لممارسة حقوقهم في مقاومة الطغيان؟

لقد رأينا الماركسية تسمح على الأقل بما أسمته مبدأ النقد الذاتي ولكن النقد لا مجال له في النظام الفاشي، حتى إن قانوناً فاشيستياً صدر يعاقب على مجرد الأقوال البسيطة إذا تبين أنها تنال من مركز رئيس الوزراء.

إن النظام الفاشيستي لا يقبل مبدأ المعارضة على أي نحو كان وفي هذا يقول موسوليني: إنا نريد أن نُكوِّن مجلساً نقابياً لا يعرف المعارضة، ولا نريد معارضة، ولسنا في حاجة إليها... وليست المعارضة لازمة في تنفيذ نظام سياسي سليم، وهي تعتبر زائدة عن الحاجة في نظام كامل مثل النظام الفاشستي[3].

ويقول موسوليني في الحرية التي يتشدق بها معارضوه بأنها: «الرمة العفنة للحرية». ويقول روكو في مقال نشرته مجلة بولتيكا في فبراير سنة ١٩٢٧ بأن مبدأ الفاشست يتلخص في العبارة الآتية: «كل شيء للحكومة، ولا شيء خارج الحكومة، ولا شيء ضد الحكومة، ولا توجد حرية ما ضد الأمة[4]. ولزعيم

(١) د. محمد كامل ليلة. «النظم السياسية». ص ٤٤٧، ٤٤٨.
(٢) د. علي أدهم المرجع السابق. ص ٦٨.
(٣) د. عبدالسلام ذهني بك، وايت إبراهيم: المرجع السابق ص ١٣٠، ١٣١.
(٤) د. عبدالسلام ذهني بك، د. وايت إبراهيم، المرجع السابق ص ١٣٩.

الفاشية (موسوليني) قول معروف في الحرية هو أنه يوجد نوع من الحرية لأوقات الحـرب، ونـوع آخـر لأوقـات السلم، وثالث لأوقات الثورة، ورابع للأوقات العادية. كما أنه يوجد نوع من الحريات لأوقات الرخاء وآخر لأوقات الشدة والأزمات[1].

ب ـ مقاومة الطغيان في الأنظمة الديمقراطية:

يسمح النظام الديمقراطي بالمعارضة وحرية التعبير عن الرأي، مادام ذلك يتم وفقاً للأصول الديمقراطية كذلك، وهذا لا يتأتى عن طريق العنف واستخدام الإرهـاب. أما إذا وصل الأمر بالأفراد أو الجماعات إلى حد التعبير عن رأيها بالقوة المادية، فإن معنى ذلك أن هذه الجماعة لا تمارس حقها في حرية الكلام وإبداء الرأي، بل تغتصب لنفسها حقاً ليس لها، وهو حق إلزام الغير وجبره على موافقة هواها[2] وإذا كان يعزى استخدام القوة من بعض الفئات إلى نوع من الأثرة حيث تنكر على الفئات الأخرى وجودها، فإن من المناسب كذلك أن نذكر أن الأفكار الضعيفة وحدها، هي التي تتأيد بالقوة وتلتمس سندها في العنف طريقاً لمواجهة الأفكار الأخرى.

وقد تكون المعارضة في النظام الديمقراطي صراعاً يجري داخل النظام أو في النظام، كما هو حال الأحزاب في بريطانيا واسكندنافيا وهولندا، حيث تسلم هذه الأحزاب بالنظام القائم على الديمقراطية البرلمانية الليبرالية.

وقد تتخذ شكل صراع على النظام، كما في فرنسا وإيطاليا حيث توجد في أقصى اليمين جماعات فاشية صغيرة، ويوجد في أقصى اليسار حزب شيوعي كبير. وواضح أن هذه الجماعات والأحزاب ترفض النظام القائم[3]. والصراع على النظام هنا مرهون بالالتزام بالطريق الديمقراطي كما بينا، وذلك إلى نقطة معينة فحسب لا تتعلق بالنظريات، بل بنسبة القوى. ونجد أن الإشكال لا يثور

راجع كذلك: د. عبدالحميد كمال حشيش، «دروس في ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢». ص ٢٨، ٢٩.

(١) محمد عبدالله عنان. «المذاهب الاجتماعية الحديثة». ص ١٥٤.

(٢) عبدالفتاح حسنين العدوي، «الديمقراطية وفكرة الدولة». ص ٣٠٩.

(٣) موريس ديفرجيه، «مدخل إلى علم السياسة» (دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع). ص ٢٠٩.

إذا ما فاز أحد الأحزاب الشيوعية بنسبة هابطة من الأصوات في الانتخاب، إنما يتفاقم الأمر حين تصل نسبة نجاحه إلى ٥٠٪ مثلاً، حيث تخوله استلام السلطة في بلد لا يدين بالماركسية كفرنسا مثلاً. فإذا أُخلي له المجال لاستلام السلطة، فإن معنى ذلك الإجهاز على النظام الديمقراطي القائم. وإذا منع كان ذلك قتلاً للنظام الديمقراطي، وتتبلور المسألة في صورة صراع بين دكتاتورية يمينية وأخرى يسارية بعد ذلك.

ولكن الذي يحدث أمر آخر على أرض الواقع. يقول ديفرجيه: «إن الأحزاب الثورية إذا شاخت مالت إلى الاندماج في النظام القائم، خاصة إذا تطور هذا النظام في اتجاهها، فإذا هي بعد أن كانت معارضة للنظام، تصبح معارضة في النظام. ولكنها تحاول أن تقنع هذا التحول، وأن تخفيه عن أتباعها... وخصومها يسهلون هذا التمويه؛ لأنه يتيح لهم أن يلوحوا بخطر يضمن لهم أصوات المحافظين»[١]ويستشهد ديفرجيه على ذلك بأن الاشتراكيين الذين كانوا ثوريين عام ١٩٠٠ بدأوا يندمجون في النظام بعد عام ١٩٢٠، ولكنهم لم يسلموا به إلا بعد عام ١٩٤٥. وهكذا الحال مع الحزب الشيوعي في فرنسا وإيطاليا، إذ أن أكثر ناخبيه أصبحوا لا يتمنون قيام ديمقراطية شعبية، بل إنهم يحرصون على بقاء النظام.

حدود حرية الرأي ضد الحكومة ومداها:

وضع المفكرون السياسيون معايير لضبط حرية التعبير، ومتى يكون تدخل الحكومة مشروعا للحد منها، ومتى لا يجوز لها التدخل. وأهم هذه المعايير: -

١ - الخطر الواضح الحال أو الفوري: فحتى يصح للحكومة أن تتدخل يفترض أن ينتج عن هذا التعبير خطر حقيقي واضح أولاً وفوري ثانياً، وعلى هذا، فإن الفوضوي الذي يقف على قارعة الطريق يحض الناس على إسقاط الحكومة، أو القيام بأعمال تخريب أو اغتيال وما شاكل ذلك لا يجب إلقاء القبض عليه أو منعه من الكلام، مادام أنه لا يوجد خطر واضح فوري على الأمن العام، بمعنى أن الناس لم يستجيبوا له في الحال[٢].

---

(١) موريس ديفرجيه، المرجع السابق. ص ٢١٢، ٢١٣.

(٢) عبدالفتاح حسنين العدوي، المرجع السابق ص ٢٦٤.

وقد وضع هذا المعيار لأول مرة في أمريكا في قضية (شينك) ضد الحكومة الأمريكية سنة ١٩١٩، فقد قضى الحكم بأنه يمكن تحريم الكلام والكتابة في حالة واحدة هي: حالة ما إذا كانت الظروف التي استعملت فيها الكلمات، من شأنها أن تخلق خطراً واضحاً ستعقبه مساوىء جسيمة، من حق الكونغرس أن يحول دون وقوعها وقد جرت المحاكم الأمريكية فيما عدا حالات قليلة عرضية على الأخذ بهذا المعيار منذ عام ١٩١٩ وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية(١).

٢ ـ **الخطر الجسيم**: لوحظ أن المعيار السابق فيه ثغرة يمكن تعريض أمن الأمة للخطر من خلالها، فقد لا يستجيب للفوضوي في الحال عدد كبير، ولكن قد يعقب ذلك آثار مدمرة في المستقبل. وعليه كان لا بد من إجراء تعديل على المعيار السابق، بحيث يكفي احتمال قيام خطر جسيم يحيق بالأمة، فيحق للحكومة التدخل بشرطين:

(١) أن يوجد هذا الاحتمال القوي بالفعل لا بالتمويه والتضليل.

(٢) أن يقتنع ممثلو الشعب باحتمال وقوع هذا الخطر في المستقبل(٢).

ويلاحظ أن هذا المعيار يتولد عنه فكرة كبت حرية الكلام بشكل أكبر من المعيار الأول، وفي أمريكا قضت المحكمة العليا في حكمها الذي أصدرته عام ١٩٥١، والذي صادقت فيه على الحكم الصادر بتجريم أحد عشر زعيماً شيوعياً بتهمة التآمر والدعوة إلى الإطاحة بالحكومة بالقوة، بأن حرية الكلام تبرر هذا المنع. وقد أخذت المحاكم بتطبيق هذا المعيار بعد الحرب العالمية الثانية، في القضايا التي تنطوي على تحريم الدعوة إلى المذاهب الشيوعية. أما بالنسبة لحرية الكلام لغير الشيوعين فقد طبق المعيار الأول بصورة عامة(٣).

ويميز هارولد لاسكي بين حرية التعبير المكتوب وحرية التعبير بالقول، فما يتأتى من نتائج عن إدانة الوضع القائم بالتعبير المكتوب في الصحف أو المجلات أو المنشورات، أخف وطأة من تلك النتائج التي تترتب على التعبير بالقول، إذ يرتقي خطيب مقتدر سدة الخطابة في جمع حاشد، مما يترتب عليه

---

(١) أوستن رني، المرجع السابق. ص ١٧٠، ١٧١.

(٢) عبدالفتاح حسنين العدوي، المرجع السابق ص ٣٦٤، ٣٦٥.

(٣) أوستن رني، المرجع السابق. ص ١٧١.

حدوث شغب، ونحن نقدر تماماً ما ذكره لوبون عن روح الجماعات. ويستدرك لاسكي قائلاً: إلا أنه ليس من حق الحكومة أن تفترض أن الشغب وشيك الوقوع، فيجب أن تقدم الدليل على ذلك إلى سلطة مستقلة. وهذا الدليل يجب أن يثبت أن الأقوال التي تعتبرها الحكومة خارجة، كانت في الوقت والظروف التي قيلت فيها ـ محسوبة ومدبرة لخلق ثلمة في السلام. كما أن منعها يجب ألا يكون منعاً تحريمياً باتاً. فهي يجب أن لا تمنع اجتماعاً قبل انعقاده، على أساس أن الخطيب يحتمل أن يعظ هناك بالفتنة، فلا يجب أن تحاول الإدانة بالفتنة، بدعوى أن هذه الأقوال ربما تسببت في مناسبة أخرى، في إثارة تهديد للسلام[1].

ويطالعنا لاسكي كذلك برأي آخر، قد يبدو بينه وبين رأيه المتقدم بعض التضارب، فهو يرى أنه ينبغي ألَّا تفرض على المواطن فرداً كان أو جماعة قيود للتعبير عن أفكاره مهما بلغ تطرف هذه الأفكار، وسواء أكان ذلك في شكل نقد للنظام القائم بالقصور، أو طلب قلبه بالقوة المسلحة. ومع ذلك فهو يطالب ببسط حماية الدولة له كاملة.

وبرر لاسكي هذا المطلب بأن «الذين يسكتون عن وجود الظلم إنما هم في الواقع شركاء فيه. ويجب أن نتذكر دائماً أن أي قرار بالإذعان ما هو إلا قرار، وأن ما يشكل جوهر السلطة هو ما تتقابل معه. فإذا تلاقت السلطة مع الطاعة باستمرار فسوف تدعي عاجلاً أو آجلاً عصمتها من الخطأ... والحرية تعني إخلاص المرء لنفسه، ولا يمكن الاحتفاظ بها إلا بالشجاعة على المقاومة، وهذا المفتاح الوحيد لبقاء الكمال الأصيل في الحرية الفردية[2].

ويعترض ماكيفر على هذا النهج الفوضوي الذي يبدو من ثنايا آراء لاسكي، ويصف منطقه هذا بأنه منطق ضعيف وحجته واهية، فالمواطن في المجتمع الديمقراطي مطالب بمصابرة الديمقراطية، فإذا ما جنح استعمال القوة لبلوغ ما يؤمن به، أو إذا تعاون في سبيل نشر دعوته مع الذين يحبذون استعمال

---

(١) هارولد لاسكي، «الحرية في الدولة الحديثة» (بيروت: منشورات دار ـ الطليعة، طبعة أولى، ١٩٦٦) ترجمة أحمد رضوان عز الدين ص ١٠٢، ١٠٣.

(٢) هارولد لاسكي، المرجع السابق ص ٨٢، ٨٣.

القوة، تجاوز حدود المصابرة الديمقراطية[1] ويصف ماكيفر مطالبة الدولة ببسط حمايتها للمنادين باستخدام العنف ضدها بأنها صفاقة.

ويسلم لاسكي بأن دعوته هذه قد تؤدي إلى الفوضى العرضية، كما أنها تسلم بحق الناس في الثورة. ومع ذلك يقدم رده على أصحاب الاتهام قائلاً:

(١) إن النظام ليس هو الخير الأقصى، كما أن الثورة لم تكن دائماً شراً. والسلطة لا تمنح للناس من أجل السلطة، وإنما من أجل تحقيق السعادة للمواطنين، فإذا ما قلبت لهذا الغرض ظهر المجن، وإذا ما بدا فساد نيّة الحكام، لم يكن عن تحديهم بديل[2].

(٢) إذا كانت وجهات النظر التي تشتمل على العنف يكون لها السيطرة على الدولة، فتثير الفوضى في أسسها، فإنه يكون هناك شيء خاطىء أصلاً بالنسبة لعادات هذه الدولة، حيث إن هذه الدولة فقدت السيطرة على عواطف هذا المواطن، ولا توجد حكومة تفقد عاطفة أبنائها، إلا أن يكون ذلك بسبب قضية أخلاقية وبقدر ما تسمح الحكومة بنقد سلطتها، تثبت ولاء الجماعة لها[3].

وإذ يطالب لاسكي باختفاء الرقابة عن الأقوال، فإنه يقيد هذه الأقوال بكونها عامة أو أقوالاً شخصية، يهم الجمهور أمرها بصفة عاجلة ومباشرة. ولا يتضمن حق حرية الكلام الحق في احتراف القذف دون قيد[4].

ولكن هذا الحق الذي يمنحه لاسكي للأفراد في الدعوة لآرائهم ـ ولو بالقوة المسلحة لا يلبث أن يتلاشى؛ إذ يؤكد على حق الدولة في الدفاع عن وجودها، فهو يقول: وأنا أسلم بأنه من البديهي أن يكون للدولة الحق في حماية نفسها ضد الاعتداء. وهي كدولة يجب أن تفترض أن حياتها تستحق المحافظة عليها، ومن حقها أن تطالب بأن أي تغييرات في تنظيمها يجب

---

(١) روبرت م. ماكيفر، «تكوين الدولة». (ترجمة د. حسن صعب) ص ٢٤٩. ٢٥٠.
(٢) هارولد لاسكي، المرجع السابق. ص ٨٣.
(٣) هارولد لاسكي، «أصول السياسة»، الجزء الأول (القاهرة: دار المعرفة). ص ١٨٧.
(٤) هارولد لاسكي، «أصول السياسة». الجزء الأول. ص ١٨٨.

أن تكون نتيجة للإقناع السلبي، وليس نتيجة لهجوم عنيف[1].

ويقول في موضع آخر: فهي إذن مخولة بأن تقضي على أي جماعة تسعى بصورة سريعة وحاسمة لاغتصاب سلطتها. ولكن لا ينبغي لأية حكومة، في مظهرها التنفيذي البحت، أن تكون الحكم الوحيد فيما إذا كان عملها حقاً. إنه ينبغي دائماً أن ترغم على إقامة الدليل، وأن ترغم دائماً على إقامتها في ظل الضمانات القضائية الكاملة. إن المحك ينبغي أن يكون هو استعداد السلطة التنفيذية لإقناع محاكم القضاء أن ثمة خطراً محدقاً ينجم عن الأعمال غير القانونية التي تلازم استمرار وجود هذه الهيئة[2].

وبالوقوف على أقوال لاسكي في هذا الشأن، يتبين أنها تعطي لكل طرف حقه، أما حق الأفراد في الدعوة إلى مبادئهم بالقوة، فأمر يصدر عن تقديس كبير لمعاني الحرية، كما توضح كلماته المعبرة التي سجلناها. لكن حق الدولة في الدفاع عن نفسها إنما ينبثق عن تقدير لأهمية وجود تنظيم حكومي قادر، فهو يقول: إن كل حكومة ينبغي أن تفترض أن استمرار وجودها النظامي هو أمر مرغوب فيه.

إن هذه المعادلة التي يرسيها تتنافى، كما ذكر ماكيفر، مع المعادلة التي يقررها النظام الديمقراطي، والذي ينقل الصراع من استخدام القوة إلى صراع في الانتخابات وفي حلبات البرلمان، وكان يمكن أن يلجأ إلى ترجيح كفة طرف من أطراف النزاع، دون أن يبقي المسألة في وضعها المتأرجح.

قيود حرية الرأي بالنسبة للموظفين العموميين:

ما تقدم من حديث عن الحرية، ينصرف إلى الأفراد بشكل عام. لكن ماذا عن الموظفين العموميين، هل يملكون التعبير عن حريتهم في التعبير أسوة ببقية الأفراد؟ وإذا صح ذلك، فإلى أي مدى؟ وفي معرض الإجابة نقول: إن الحرية مقررة، ولكنها مقيدة بما يلي: -

١ - الالتزام بأوامر الرؤساء:

طاعة المرؤوس لرئيسه واجب وظيفي، فعليه أن يمضي تعليماته

(١) هارولد لاسكي، «الحرية في الدولة الحديثة». ص ١٣٤.

(٢) هارولد لاسكي، «أصول السياسة» - الجزء الأول. ص ١٨٩، ١٩٠.

ويتمثـل لأوامره مادام ذلك ضمن حدود القانون. ولكن اختلف في طاعة المـرؤوس للرئيس فيما شذ عن القواعد القانونية، وقد انقسم الفقهاء في ذلك إلى ثلاث طوائف[1]:

أ ـ **أنصار مبدأ الشرعية**: وهؤلاء يرون أن الطاعة منوطة باحترام القانون، فإذا تجاوز الرئيس الدائرة القانونية، فلا سمع ولا طاعة وعلى رأس هذا الفريق العميد دوجي. وانتقـد هذا الرأي بأنه يؤدي إلى تعويق سير العمل، حيث يخول المرؤوس مناقشة كل أمر وارد إليه، والتحقق من مدى شرعيته، وربما كان أقل خبرة ودراية من رئيسه. ثم إن هذا الرأي لا يأخذ بعين الاعتبار طبيعة العلاقة بين الموظف ورئيسه، خاصة وأن للرئيس صلاحية وضع تقارير سرية عن موظفيه، فقد يسيء استخدامها عند تمنع مرؤوسه عن تنفيذ تعليماته.

ب ـ **أنصـار مبـدأ النـظام**: ـ ويرون أن شريعة الموظف هي إطاعة تعليمات رؤسائه، حتى لو كانت مخالفة للقواعد القانونية.

وقد أخذ على هذا الرأي ملاحظات، منها: إهدار مبدأ الشرعية، والحد من أفق التفكير لدى المرؤوسين، كما يشجع الرؤساء على مخالفة القانون، وافتقـاد إنسـانية الإدارة بعـدم السمـاح للمـوظف بالتعبير عن نفسه، وحرمان الموظف من التمرس والاضطلاع بكامل الواجبات التي تشتمل عليها وظيفته.

جـ ـ **أنصار الموقف الوسط**: وهؤلاء يرعون مبدأ الشرعية، فيمكنون الموظف من تنبيه رئيسه للمخالفة. فإذا أصر الرئيس على رأيه تحتم تنفيذ الأمر، إلا إذا كانت المخالفة صارخة وجسيمة، فيجب الامتناع عن التنفيذ.

كمـا ينظر هذا الفريق إلى نوع العمل الذي يشغله الموظف، فبالنسبة للعسكـريين تطلب الـطاعـة المطلقة إلا إذا كانت التعليمات تتضمن مخالفة لدستور الدولة، بينما يسمح بقدر من الحرية أكبر بالنسبة للمدنيين.

---

(١) د. محمـد السيد الـدمـاصي، «الحقوق الدستورية في المجال الوظيفي» (حق إبداء الـرأي) ـ مقـال منشـور بمجلة العلوم الإدارية، العـدد الأول، السنة السادسة عشرة، ١٩٧٤. ص ٥٤ ـ ٥٨ ـ د. محمد جودت الملط، «المسؤولية التأديبية للموظف العام» (رسالة دكتوراة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة) ـ طبع جامعة القاهرة، ١٩٦٧. ص ١٠٤ ـ ١٠٨.

وهذا الرأي الأخير رأي معقول، يقوم على فهم واقعي للأمور.

٢ ـ عدم تبني أسلوب الإضراب للتعبير عن الرأي:

يعرف الإضراب بأنه اتفاق جماعة على إيقاف ممارسة نشاطها المهني، من أجل الحصول على ميزة بالضغط على إرادة ذلك الذي تخضع له هذه الميزة.

والإضراب يكون مؤقتاً في العادة ولا ينوي القائمون به التخلي عن وظائفهم.

وقد اعترف الدستور الفرنسي بالحق في الإضراب، على أن يمارس في حدود القوانين المنظمة له. وقد صدر قانون في ٣١ يوليو سنة ١٩٦٣ يتضمن تنظيم بعض أنواع الإضرابات في المرافق العامة، وألزم من يود القيام بها إبلاغ السلطة باعتزام الإضراب قبل القيام به بخمسة أيام، ودوافعه ومكانه وتاريخ وساعة البدء فيه.

أما في مصر، فقد قضى المشرع المصري بحظر الإضراب، واعتبره جريمة جنائية. فقد صدر في ٢١ يناير سنة ١٩٥٢ الأمر العسكري رقم ١٩، بإحالة بعض الجرائم التي يعاقب عليها القانون العام إلى المحاكم العسكرية، ومن بينها جرائم الإضراب والتوقف عن العمل[1].

وقد نظم دستور المملكة المغربية لعام ١٩٦٢ الإضراب في الفصل الرابع عشر، إذ نص على أن «حقّ الإضراب مضمون، وسيبين قانون تنظيمي الشروط والإجراءات اللازمة لممارسة هذا الحق».

وهكذا نص دستور الجمهورية الصومالية لعام ١٩٦٠ في المادة «٢٧» منه إذ قضت بأن: «الإضراب حق معترف به، ويمارس في الحدود المعينة بالقانون، ويحظر اتخاذ أي عمل من شأنه أن يؤدي إلى التفرقة، أو تقييد حرية النقابات في ممارسات حقوقها.

---

(١) د. محمد السيد الدماصي، المقال السابق. ص ٤٦ ـ ٤٩.

٣ ـ عدم الخروج على الإطار العقيدي للدولة:

اختلفت تشريعات الدول في مدى السماح للموظف باعتناق الفكر العقيدي الذي يراه:

أ ـ دول تحظر الأفكار العقيدية المغايرة لأيديولوجيتها، كما تجعل هذه الأفكار مانعة من التعيين، مثل الولايات المتحدة وإنجلترا وسويسرا وهولندا وبلجيكا.

ومن شأن هذه السياسة تمكين الحكومات القائمة من اختيار من تراهم أقدر على التعاون معها، بحكم ولائهم للسياسة القائمة. غير أنه يؤخذ عليها أنها تخالف مبدأ المساواة بين الموظفين أمام الوظائف العامة. كما أنها تؤدي إلى عدم الاستقرار والثبات، إذ يترتب على ذلك تغيير الجهاز الإداري كلما تغيرت السياسة العامة للحكومة. هذا إضافة إلى ما ينجم عن هذه السياسة من نفاق الموظفين، والتلون بحسب ما هو قائم.

ب ـ دول تجيز اعتناق الموظف للفكر الذي يراه، كما في فرنسا، فقد قضى دستورها لسنة ١٩٤٦ بعدم التعرض للفرد في عمله ووظيفته بسبب عقيدته، ويترتب على هذه السياسة عدم عزل الموظف بسب عقيدته، الأمر الذي يجعله يعتد بنفسه مما يؤدي إلى روح المبادأة والابتكار، كما ينمي فيه ملكة الاستماع إلى آراء الآخرين، واحترام وجهات النظر المختلفة.

جـ ـ والذي عليه الحال في مصر، أنه لا يوجد تشريع ينظم هذه الحالة. غير أن المحكمة الإدارية العليا قضت بأن يكون المرشح للوظائف العامة متمتعاً بحسن السلوك الذي يقضي بالابتعاد عن المبادىء الهدامة. بل إنها فوق ذلك قضت بأن للجهة الإدارية سحب قرار التعيين إذا ما تم التعيين فعلاً.

وهذا هو ما عليه الحال كذلك في معظم الدول العربية كالأردن والسعودية وليبيا إلخ . . .

ويرى الدكتور الدماصي أن السياسة الوظيفية السليمة هي التي تجري على أساس اعتبار الأفكار السياسية والعقيدية مانعاً من شغل الوظائف العامة ذات الطابع القيادي والسياسي، بينما لا تعتبر كذلك بالنسبة للوظائف الأخرى وهو يبني رأيه هذا على أساس أن الحكومة هي التي تقوم بتعيين العناصر القيادية

والسياسية، وطبيعي أن تختـار من يتفق وسياستها العامة. ولكن في الوظائف الدنيا، فإن ما يقضي به مبدأ الحرية والمساواة هو السماح لذوي العقائد بممارستها[1].

ثالثا ـ حق مقاومة الطغيان بين الفقه والتشريع والفلسفة السياسية:

أ ـ حق مقاومة الطغيان لدى الفقهاء:

اختلف الفقهاء في شرعية مقاومة الطغيان إلى فريقين:

١ ـ **القـائلون بالحـظر**: وعلى رأسهم بارتلمي الـذي ينكـر وجود حق طبيعي للإنسان في مقاومة الظلم، والمقاومة ليست في ذاتها أكثر من مجرد واقعة مادية. وبالتالي فهو ينكر النص عليه في الدساتير باعتبار أن ذلك يثير الفوضى.

ويؤيده في رأيه هذا الكاتب بوسي دي انجلاس، إذ يرى أن النص عليه كذلك عمل بعيد عن الحكمة والخلق[2].

٢ ـ **القائلون بالجواز والإباحة**: ويشكل هؤلاء جمهرة كبيرة من مشاهير الفقهاء في القرنين التاسع عشر والعشرين[3].

ففي كتـابه المنشور عام ١٨٧٢ بعنوان: «دروس السياسة الدستورية» يقول بنجامان كونستان: إن انتهاك الحكومة لحرمة الدستور يفقدها وجودها في نظر القـانـون، وهذا يبرر للمواطنين الإقدام على مقاومتها بالعنف إذا اقتضى الأمر.

ويعلن الفقيه (سيريني) في كتابه (أصول القانون العام) الذي نشر سنة ١٨٤٦، أن في إنكار حق المقاومة الشعبية قضاء على جل الوسائل البشرية لمقاومة الطغيان. ويقول: إن الضرورة تبيح هذه الوسيلة وتجعلها مشروعة على نحو اباحتها للحرب بين الدول.

---

(١) د. محمد السيد الدماصي، المقال السابق. ص ٧٣ ـ ٧٩.

(٢) د. عبدالحميد كمال حشيش، المرجع السابق. ص ٣١، ٣٢.

(٣) راجع: د. محمد طه بدوي، «الفكر الثوري». ص ٨٨، ٨٩.

ـ د. رمزي طه الشاعر، « النظريـة العامة للقانون الدستوري». ص ٦٣٦، ٦٣٧.

وبمثل ذلك يقول: (فاري سوميير) في كتابه «مبادىء القانون الأساسية» الذي نشر عام ١٨٨٩، بل إنه تجاوز ذلك إلى القول بحق إعدام الطاغية المعزول إذا كان في ذلك إرضاء للضمير العام.

وفي الفقه الحديث، يذهب العميد دوجي إلى أن هذا الحق مبني على فكرة خضوع الحكام للقانون، فحيثما شذّوا فإنهم يبررون للمحكومين سلطة الخروج عليهم ولو بالقوة.

ويذهب هوريو إلى أن حق المقاومة ليس إلا امتداداً لحق الحرية البدائية القديمة، كما وضح ذلك في كتابه «الوجيز في القانون الدستوري».

ويذهب (جيني) إلى أن إعطاء الأفراد مثل هذا الحق يكفل حسن تطبيق القانون، ويجعل للفكرة القانونية المستندة إلى العدالة سمواً على قواعد القانون الوضعي.

ويرى (لوفور) أن عدم الاعتراف بهذا الحق يؤدي إلى الاعتراف بمشروعية الاستبداد، وليس هذا الحق إلا واحداً من الحقوق الطبيعية للأفراد.

وبمثل ذلك يقول (بيردو)، وهو يرى أن هذا الحق، شأنه كبقية الحقوق التي يتمتع بها الأفراد ـ لا تجوز ممارسته على النحو الذي يتعارض مع النظام الاجتماعي في الدولة.

هذا، ولا يسلم هذا الفريق بممارسة هذا الحق إلا كوسيلة أخيرة، وعند انعدام كل وسيلة أخرى مستمدة من القانون الوضعي. وفي مقدمة هذه الوسائل السلمية، تمكين كل من لحقه أذى من جهة حكومية، من التقدم بالشكوى ضد هذه الجهة، واللجوء بعد ذلك إلى الجهات القضائية لإلغاء القرار الحكومي المعيب، أو لرفع آثاره، أو وقفها، أو للتعويض عن الأضرار الناجمة عنه، وهو ما يعرف بالضمانات القضائية[1].

---

(١) د. نعيم عطيه «مساهمة في دراسة النظرية العامة للحريات الفردية» ـ (رسالة جامعية لنيل درجة الدكتوراة في القانون، مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ١٩٦٣/ ١٩٦٤). ص ٢٦٤.

ب ـ حق مقاومة الطغيان في النصوص التشريعية :

لا نكـاد نجـد في الـدسـاتير الـوضعية ذكراً لحق مقاومة الطغيان ضمن نصوصها، ذلك أن النص عليه ينطوي على مصادرة للمطلوب، فالدستور ـ أياً كان ـ إنما يهدف إلى رسم وتقرير السبل التي تغني عن حدوث مقاومة الطغيان، فكيف يعترف بها في نصوصه[1]؟ .

وقد تقدم لدينا رأي بارتلمي وبوسي بهذا الصدد.

أمـا الفقيه دوجي، فإنه ـ وإن كان لا يستنكر وجود مثل هذه النصوص ـ يعتبرها خالية من الأهمية، ذلك أنه إذا قدر لرجال المقاومة أن ينتصروا، فلن يقـدم هؤلاء أنفسهم للمحـاكمة. وإذا فشلوا فمن غير المتصور أن تجرؤ أي محكمة على تبرئة ساحتهم.

بينما يذهب (بوردو) إلى أن هناك فائدة في النص على هذا الحق، ذلك أنها تبين إرادة واضعي الدساتير في تخويل الشعب هذا الحق، مع ما يتضمنه النص عليه من إنذار للحاكمين إذا تمادوا في بغيهم وطغيانهم[2].

على أن هذا لم يمنع من تدوين هذا الحق في «إعلانات الحقوق» التي تواترت في شرائع الدول وأشهر هذه الإعلانات :

١ ـ في انجلترا :

اضطر الملك جون دي جراي، تحت ضغط الشعب والحاشية والأساقفة ـ أن يوقع سنة ١٢١٥م أشهر وثيقة في التاريخ الإنجليزي كله، وهي المعروفة بـ «العهد الأعظم» أو «الماجناكارتا». وقد تكرر إصدار هذا العهد بشيء من التعديل سنة ١٢١٦، ثم سنة ١٢١٧، ثم سنة ١٢٢٥ في عهد الملك هنري الثالث.

ومع أن هذا العهد احتل شهرة كبيرة، إلا أنه يؤخذ عليه أنه نص على حقوق النبلاء ورجال الدين أكثر مما نص على حقوق الشعب كله. ومن جانب آخر، كان هذا العهد انتصاراً للإقطاع لا للديمقراطية. غير أن هنالك وجوهاً إيجابية أرساها ، خاصـة في ذلـك الزمن المتقدم، كالنص على الحقوق الأساسية

---

(١) د. نعيم عطية، المرجع السابق. ص ٢٦٣.

(٢) د. عبدالحميد كمال حشيش، المرجع السابق. ص ٣٢.

وحمايتها، وإعطاء البرلمان الناشىء سلطة على المال، اتخذتها الأمة فيما بعد سلاحاً لمقاومة الاستبداد، وبدل الملكية المطلقة ملكية دستورية معتبرة[1]. ولضمان تنفيذ هذه الالتزامات، قرر العهد الأعظم تكوين هيئة الحراس من (٢٥) عضواً من أعضاء المجلس الكبير، يكون لها حق استخدام القوة ضد الملك إذا هو حاول العمل على خلاف نصوص العهد[2].

ثم صدرت سنة ١٦٨٩ وثيقة الحقوق (Bill of rights) في إنجلترا، وذلك على إثر ثورة سنة ١٦٨٨ البيضاء[3].

٢ ـ في الولايات المتحدة الأميركية:

صدر في فيلادلفيا بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ إعلان استقلال الولايات المتحدة (الثلاث عشرة حينذاك). ثم أدخلت عليه التعديلات العشرة الأولى المسجلة لبعض الحقوق والحريات ـ وتسمى كذلك «إعلان الحقوق» أو «وثيقة الحقوق» وقد صدق عليها الكونغرس سنة ١٧٩١م.

وقد جاء في هذه الإعلانات أن للشعب الذي يملك حق تعيين الحكام. أن يتخذ بنفسه كافة الإجراءات الكفيلة بحماية أمنه إذا لم يقم الحكام بتحقيق رسالتها. وقد قرر إعلان الحقوق الأمريكي الصادر في عيد الاستقلال سنة ١٧٧٦م أن الحكومات لا تنشأ إلا لغرض واحد، هو حماية الحقوق الطبيعية للإنسان، فإذا لم تحترم الحكومات هذا الغرض، أو إذا تكرر خروجها على الدستور، حق للشعب أن يتمرد عليها، وأن يعصيها ويلغيها[4].

جـ ـ في فرنسا:

يعتبر ما ورد في الدساتير الفرنسية ـ في إعلانات الحقوق فيها ـ من حديث عن حق مقاومة الطغيان، أبرز وأوضح مما ورد في غيرها من إعلانات الحقوق.

---

(١) ول ديورانت، «قصة الحضارة» ـ ١٥ ـ (جامعة الدول العربية، ١٩٥٨). ترجمة محمد بدران. ص ٢٠٠، ٢٠١.

(٢) د. طعيمة الجرف، «ثورة ٢٣ يوليو ومبادىء النظام السياسي في الجمهورية العربية المتحدة». ص ٦٣.

(٣) د. عثمان خليل، «تطور مفهوم حقوق الإنسان»، (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع، يناير ـ فبراير ـ مارس ١٩٧١). ص ١٧.

(٤) نقلاً عن: د. طعيمة الجرف، المرجع السابق. ص ٦٤.

فقد عملت الجمعية الوطنية منذ نجاح الثورة على إصدار «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ . ويلحظ أن في ذكر لفظ «الإنسان» نزعة نحو الشمول، وفي ذكر لفظ «المواطن» نزعة للتخصيص والتقييد بمن كان على أرض الوطن الفرنسي.

فقد ورد في المادة الأولى من هذا الإعلان: «يولد الناس ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق، والتفاوت الاجتماعي لا يمكن أن ينهض إلا على أساس المنفعة العامة».

وفي المادة الثانية: «إن هدف كل مجتمع سياسي هو صيانة حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة (فلا تقبل الفناء)، وهذه الحقوق هي الحرية، والملكية، والحق في الأمن، وفي مقاومة الجور».

ثم جاء إعلان الحقوق الصادر في سنة ١٧٩٣ ، ليقرر حق الثورة فوق حق مقاومة الطغيان. فقد أوضحت المادة (٣٣) أن حق مقاومة التصرفات الاستبدادية، ليس إلا نتيجة لحقوق الإنسان الطبيعية الأخرى. كما بينت المادة (٣٤) أن الاستبداد الموجه إلى فرد واحد في الجماعة هو استبداد بكل عضو من أعضائها. وقررت المادة (٣٥) أنه إذا اغتصبت الحكومة حقوق الشعب، فإن المقاومة الشعبية والفردية لتصرفها الاستبدادي تمثل حينئذ أقدس حقوق الإنسان، وألزم واجباتهالطبيعية.

ويعرف هذا الدستور باسم «الدستور المونتانياردي»، وهو لم يطبق بسبب الظروف القاسية التي كانت تعانيها فرنسا حينذاك[1].

ويعلق دوفرجيه على هذا الدستور، فيقول: والواقع أن دستور سنة ١٧٩٣ يجب ألا يخدع أحداً، فقد كان غير قابل للتطبيق، ولم يكن في نية واضعيه تطبيقه أبداً، فهو إذ كان من أعمال الدعاية الثورية، ومناورة سياسية قصد بها تهدئة مخاوف الأقاليم بعد الانقلاب الباريسي الذي تم بالقوة ضد نواب الجيروند، قد عرض على الاستفتاء الشعبي الذي كان عدد الممتنعين فيه عن التصويت كبيراً (أكثر من خمسة ملايين من بين سبعة ملايين ناخب) ثم أودع بعد ذلك مكتب المؤتمر بصورة رسمية في صندوق من خشب الأرز، وتلا ذلك

---

(١) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام». الجزء الأول ص ٢٥٣ .

تأجيل تطبيقه إلى وقت أفضل[1].

وكان هذا مقدمة لوقف النص على حق المقاومة في الدساتير اللاحقة، وأولها دستور سنة ١٧٩٥، ولم يتحدث هذا الدستور عن حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة المقدسة، وإنما اقتصر في مادته الأولى على القول بأن حقوق الإنسان في المجتمع، هي الحرية والمساواة والأمن والملكية. . .

وقد حاولت الجمعية التأسيسية الأولى، التي شكلت لوضع مشروع دستور الجمهورية الفرنسية الرابعة بعد الحرب العالمية الثانية، أن تنص على حق مقاومة الطغيان في المشروع الذي أعدته، ولكن الاستفتاء العام على الدستور قد انتهى برفضه ورفض هذا النص، ثم جاء دستور ١٩٤٦ خلواً من النص عليه.

ونجد أن الدساتير التي أخذت عن الدساتير الفرنسية قد أغفلت النص كذلك على مبدأ مقاومة الطغيان، وذلك كالدستور اللبناني، ويرى بعضهم[2] أن سكوت الدستور عنه ليس معناه تحريمه أو نبذه، لأنه من الحقوق الطبيعية التي لا حاجة لأن تكتب. ويستدل هذا الفريق على ذلك بما ورد في قانون العقوبات في المادتين (١٨٤ و٥٦٣) من النص على حق استعمال القوة لأجل درء الجور والعدوان.

ففي المادة ١٨٤ «يعد ممارسة حق كل فعل قضت به ضرورة حالية لدفع تعرض غير محق ولا مثار عن النفس أو الملك أو نفس الغير أو ملكه، ويستوي في الحماية النفس والشخص المعنوي».

كما تنص المادة ٥٦٣ على أنه: «تعد الأفعال الآتية من قبيل الدفاع عن النفس: ١ ـ فعل من يدافع عن نفسه، أو عن أمواله، أو عن نفس الغير، أو عن أمواله، تجاه من يقدم باستعمال العنف على السرقة والنهب».

ويرد هؤلاء حق المرء باستعمال القوة إلى الحق الطبيعي للإنسان، أكثر من «مبدأ الضرورة».

ولم يكن إغفال النص على هذا الحق قاصراً على الدساتير الفرنسية، بل

---

(١) موريس دوفرجيه، «دساتير فرنسا» (مكتبة الآداب ومطبعتها). ترجمة أحمد حسيب والدكتور السيد صبري ص ٥١.

(٢) عبدالله لحود، جوزيف مغيزل: «حقوق الإنسان الشخصية والسياسية»، (بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٧٢) ص ٧٠، ٧١.

هو سمة الدساتير عامة. ويبرر (بوردو) هذا الموقف بما يلي:

١ ـ صعوبة الاعتراف رسمياً بهذا الحق في الحكومات الديمقراطية التي تنبع من الشعب ولمصلحته، فهي لا تقوم على الطغيان، وما كان هذا الحق إلا نتيجة لصراع الشعوب مع الملوك المستبدين، أما وقد أصبحت الشعوب هي سيدة الموقف، فلا داعي لذكره.

٢ ـ ظهور المذهب الماركسي وانتشاره في العديد من الدول، مما جعل دساتير الديمقراطيات الشعبية لا تتضمن النص على مثل هذا الحق[1]. وقد تقدم بيان شامل لموقف الماركسية من هذا الحق، وبيّنا أنها لا تسمح بأكثر مما أسمته بمبدأ النقد والنقد الذاتي.

غير أن الحجة الأولى التي ساقها (بوردو) لا يمكن التسليم بها، ذلك أن الطغيان لا يعرف شكلاً خاصاً من أشكال الحكم، ولربما كان عسف الشعوب من خلال ممثليها أكبر وأخطر من عسف الملوك المستبدين. والذي يمكن قوله: «إنه مع ازدياد الوعي الديمقراطي، ورسوخ فكرة الحرية، وتأصلها في ضمائر الشعوب، فإن قدراً من الضمان قد تحقق ضد طغيان الحكام، غير أن هذا الضمان الواقعي لا يزال كذلك غير مقطوع به. فالواقع السياسي في أغلب الدول المعاصرة ما زال ينكره، وما زال يسمح بصور للطغيان قد لا تملك الشعوب ضدها وسيلة للمقاومة»[2].

بقي لنا سؤال، وهو: ما مدى إلزام نصوص إعلانات الحقوق هذه؟.

يذهب بعضهم إلى أنها ملزمة للدول الأعضاء إلزاماً قانونياً، باعتبار أن هذه الإعلانات مكملة لميثاق الأمم المتحدة الذي فرض على الدول الأعضاء احترام حقوق الإنسان، وهذا ما قضت به بعض المحاكم الأمريكية، كمحكمة استئناف كاليفورنيا بتاريخ ٢٤ ابريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيق قانون الولاية المذكورة، الذي يحرم اليابانيين من التملك العقاري، وكان سبب ذلك هو اعتبار هذا التمييز بين الأجانب في المعاملة مخالفاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ويذهب آخرون إلى رأي مخالف، فعندهم أن ليس لهذه الإعلانات قوة

---

(١) د. رمزي طه الشاعر، المرجع السابق ص ٦٤٣ (في الهامش).

(٢) د. طعيمة الجرف، المرجع السابق، ص ٦٥

إلزام قانونية، ولكنها ذات قيمة أدبية معتبرة، ويستدل هذا الفريق على مذهبه، بأن هذه الإعلانات لا تعتبر مكملة للميثاق الذي يخلع عليها قوة الميثاق نفسه، فلم يتبع في إصدارها الإجراءات اللازمة لتعديل الميثاق، بل صدر في شكل قرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة، التي تعتبر قراراتها مجرد توصيات «غير ملزمة قانوناً. وبهذا الرأي أخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ أكتوبر سنة ١٩٥٠[١]».

ج ـ حق مقاومة الطغيان في الفلسفة السياسية (أساس مشروعية السلطة الحاكمة):

١ ـ حق مقاومة الطغيان في النظرية الثيوقراطية:

شاع خطأ ـ كما بينا ـ إطلاق هذه النظرية على الفكر الديني من أي قبيل، وكان ينبغي التمييز بين التعاليم الدينية المنزلة، وبين أقوال رجال نسبوا أو انتسبوا إلى الدين على أنهم رجال دين أو علماء أو فقهاء.

ونود أن ننبه في البداية، إلى أن الدين، من حيث هو دين، يرفض الظلم والطغيان، ويندد به وبفاعليه، ولا يعفيهم من العقوبة الدنيوية والأخروية بعد ذلك. ومن هنا كانت الأديان ـ كما سبق تقرير ذلك ـ ثورات شاملة قامت بتغيير أوضاع فاسدة، ولم يكن هذا منها لتحل محل الفساد فساداً آخر، فالفساد هو الفساد أنى كان.

نقدم هذا بين يدي حديثنا عن الفكر المسيحي كفكر التصق به وصف الثيوقراطية، حتى غدا مشجباً علق عليه المستبدون مصائر الشعوب فيما عرف بنظرية الحق الإلهي. وحمل الدين المسيحي أوزار بعض المنتمين إليه ممن يسمون أنفسهم «قديسين». بل وصل الأمر إلى حد تحميل المسيحية مسئولية سقوط الدولة الرومانية بهذه الأفكار التي جاءت بها. والحق ـ كما يقول ول ديورانت ـ أن انتشار المسيحية كان نتيجة لضعف روما أكثر مما كان سببا في هذا الضعف: «فهل يلام الناس بعد ذلك إذا تحولوا عن قيصر الذي يدعو إلى الحرب، إلى المسيح الداعي إلى السلام؟ ومن الوحشية التي لا يكاد يصدقها العقل، إلى الإحسان الذي لم يسبق له مثل؟ ومن حياة خالية من الأمل والكرامة، إلى دين يواسيهم في فقرهم ويكرم إنسانيتهم؟»[٢].

---

(١) د. عثمان خليل، «تطور مفهوم حقوق الإنسان» ص ٢٥.

(٢) ول ديورانت، «قصة الحضارة» ـ ١١ ـ (ترجمة محمد بدران) ص ٤٠٨، ٤٠٩.

وقبل أن نبين ما قدمه الفكر المسيحي في مسألة مقاومة الطغيان من آراء، نود أن نبين أننا نقف بين موقفين متناقضين تمام المناقضة:

يعزو أولهما إلى المسيحية كل ارتكاسة في هذا الشأن، من حيث أنها تغفل حق الشعوب في الدفاع عن نفسها ضد المستبدين، ولو كانوا زنادقة[1].

ويعزو الآخر جميع الثورات العصرية ـ بما فيها الثورات الإلحادية ـ إلى المسيحية، بما قدمته من «التأكيد على المساواة بين الأرواح أمام الله، وازدرائها المكشوف لجميع السلطات العامة، ووعودها بملكوت السماء»[2].

والحق أن التطرف قد خيم على رأي هذين الفريقين، بحيث ابتعدا عن الصواب.

والآن، لنبين ما قدمه الفكر المسيحي عبر العصور من نظريات بهذا الشأن. ونقول إنه باستطاعتنا أن نتبين مرحلتين بارزتين في تاريخ تطور الفكر المسيحي بالنسبة لحق المقاومة:

المرحلة الأولى:

ذهب المسيحيون الأوائل إلى وجوب طاعة الحكام وعدم الخروج عليهم، ذلك أن الطاعة على هذا الوضع نوع من العقاب، فمنذ عصى الإنسان ربه، نزل إلى الأرض وعاش في جماعات ودول، وفرض الله عليه طاعة الحكام عقاباً له على عصيانه وتمرده[3].

يؤمن المسيحي بالولاء المزدوج: للكنيسة (السلطة الروحية) والامبراطور (السلطة الزمنية)، وهذا الولاء ينبع من القول المشهور «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، وهذا القول اختلف في نسبته بين كونه للمسيح عليه السلام، أو للقديس بولس[4].

والذي يعنينا هو فهم الرعيل الأول من آباء الكنيسة لهذه العبارة والذي يبدو من أقوالهم هو الدعوة لطاعة الأباطرة طاعة مطلقة.

---

(١) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي»، الكتاب الثالث ـ (ترجمة د. راشد البراوي) ص ٥٤٢.

(٢) حنه أرنيدت، المرجع السابق. (تعريب وتعليق خيري حماد) ص ٣٠.

(٣) د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى، «المدخل في علم السياسة» ص ١٣٦.

(٤) يحيى الجمل، «الحرية في المذاهب السياسية المختلفة» (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع، ـ يناير، فبراير، مارس ١٩٧١)، ص ١٤٠.

يقول القديس بولس في خطابه للرومان: «لتخضع كل نفس للسلاطين، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل للشريرة. وهكذا لم يكن أمام المسيحيين الذين كانوا يئنون من جور الرومان، غير الإغضاء عن عسفهم واضطهادهم، لأنهم لم يتسنموا ذرى سلطاتهم إلا بترتيب من الله، فليقبلوا إذن على تقديم الطاعة رغباً قبل أن تنزع منهم رهباً.

وقد يكون مبعث هذا القول من بولس ـ على ما يرى بعض المؤرخين ـ هو محاربة الاتجاهات الفوضوية الهدامة، التي وجدت في المراحل الأولى للجماعات المسيحية

وقد غلا القديس جريجوري (في النصف الثاني من القرن السادس) في دعوته إلى طاعة الحكام، حيث أنكر حتى مجرد نقدهم بالكلام، فهو يقول: «فما ينبغي أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتجريح بسيف السنان، حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم. ومع ذلك، فإن أقل ما ينبغي، إذا انزلق اللسان إلى استنكار أعمالهم، أن يتجه القلب في أسف وخشوع إلى الندم والاستغفار، التماساً لعفو السلطة العظمى التي ما كان الحاكم إلا ظلها في الأرض»[٢].

وقد تقدم القديس أمبروز (في النصف الثاني من القرن الرابع) قليلاً في دفعه مبدأ المقاومة إلى الأمام، بالرغم من أنه أسبق زمناً من القديس جريجوري. فقد أوجب أن ينظر إلى الامبراطور على أنه في نطاق الكنيسة، لا فوق هذا النطاق. ولقد كتب إلى الامبراطور فالنتيان، أن الأساقفة هم الخليقون بمحاكمة الأباطرة المسيحيين وليس العكس. ومع ذلك، فقد استنكر في الوقت نفسه الزعم بمشروعية مقاومة تنفيذ أوامر الامبراطور بالقوة، فهو إذن يبيح لنفسه أن يناقش وأن يستنكر وأن يحتج، ولكنه لا يحرض الناس على الثورة

---

(١) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الثاني (دار المعارف بمصر، طبعة ثانية، ١٩٦٩) ترجمة حسن جلال العروسي ص ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) جورج سباين، المرجع السابق ص ٢٨١.

والعصيان[1] وما أشبه هذا الاتجاه في مقاومة الطغيان، بذاك الاجتهاد الذي تقدم به الإمـام الغزالي، وهو يعرض مراتب النهي عن المنكر، إذ لم يجز مجابهة الحكام بالعنف.

وينبغي أن ننبه إلى أن الاحترام الذي كان يدعو إليه هؤلاء، لا ينصرف إلى شخص الحاكم أياً كان، وإنما ينصرف إلى وظيفة الحاكم، فالحاكم الفاسد عندهم ليس إلا عقوبة على إثم اقترفه رعاياه.

وشيء آخر ننبه إليه، وهو أن الالتزام الثنائي الذي يخضع له المسيحي، كان يحتم عليه عدم الاقتصار على تقديم الولاء لقيصر، إذ لابد من تقديم ولائه لله كذلك. وعليه فإذا تضارب واجبه نحو حاكمه مع واجبه نحو الله، فليس ثمة شك في تقديم واجبه نحو ربه على واجبه نحو حاكمه.

المرحلة الثانية:

شهد القرن الثامن الميلادي تباشير ميلاد حقيقي لحق مقاومة الطغيان، حيث بدأ الصراع يشتد بين الكنيسة والأمراء، وحتى يستطيع البابوات إخضاع الأباطرة والأمراء لسلطانهم، كان لا بد من التماس مبرر ديني، وكان هذا المبرر هو انحراف هؤلاء عن القوانين الإلهية، الأمر الذي يبرر مقاومتهم من قبل أولئك المكلفين من الله بحراسة هذه القوانين الإلهية، وفي خضم هذا الصراع، بزغت نظرية عرفت باسم «نظرية السيفين».

وتتلخص هذه النظرية بأن الله خلق سيفين لقيادة هذا العالم: أحدهما روحي وهـو للبابا، والثاني زمني وهو للامبراطور. ولكن هل تسلم الامبراطور سيفه من الله مباشرة، أم تسلمه من البابا نيابة عن الله؟.

زعم البابا (بونيفاس الثامن) أن الامبراطور تسلم سيفه من البابا. واحتج ـ في مواجهته لملك فرنسا ـ بما ورد في إنجيل لوقا (٢٢ ـ ٣٨) من أنهم حملوا للمسيح سيفين، وقالوا له: يارب، هاهو ذا ههنا سيفان. فقال لهم: «يكفيان». وإذن، فالسيفان في قبضة الكنيسة، وعليه يجب أن يخضع الإمبراطور لها.

وقد ورد في إنجيل متى ما يؤيد ذلك. فقد جاء فيه (١٦ ـ ١٩): «فأعطيك

---

(١) جورج سباين، المرجع السابق ص ٢٧٤، ٢٧٥.

مفاتيح ملكوت السماوات، وكل ما تحمله على الأرض يكون محلولاً في السماوات، وما عقدته في الأرض يبقى معقوداً في السماوات. وما انفصلت عنه في الأرض يبقى منفصلاً عنك في السماوات».

وهكذا كان للبابا الحق في أن يعفي رعاياه من يمين الولاء للملوك والأمراء، كما حصل بين جريجوار السابع وهنري الرابع[1].

وفي هذه المرحلة يبرز القديس «توماس الإكويني»، وكان لآرائه أثر كبير في تحديد موقف الكنيسة، من بعد، من حق مقاومة الطغيان.

يرى توماس أن التنظيم الاجتماعي أداة أوجدها الإنسان، بدلاً من أعضاء الجسم للحصول على مطالبه والدفاع عن نفسه، وأن المجتمع والدولة قد وجدا للفرد وليس العكس. والسيادة تأتي من عند الله، وهي حق للشعب يوكل بممارستها أميراً أو زعيماً. وهذه الوكالة يمكن إلغاؤها، ويجب أن يظل هذا الأمير خادماً للقانون لا سيده[2].

تأسيساً على ذلك، يحدد توماس موقفه من مقاومة الطغيان، وهو يفرق أولاً بين الطغيان الملازم للسلطة منذ نشأتها، وبين الطغيان اللاحق من بعد.

١ ـ فإذا كان الطغيان ملازماً للسلطة منذ البداية، كأن جاءت هذه السلطة بغير وكالة شعبية، أي أنها جاءت بالعنف والقوة، فإن من حق الشعب أن يقاومها، إلا إذا قام ما يدل على رضاء الشعب بهذه السلطة، وهكذا، فإن السلطة الغاصبة التي يثبت ضدها حق مقاومة الطغيان أبداً، هي تلك السلطة التي تبقى بمعزل عن رضا الشعب عنها.

٢ ـ أما إذا طرأ الطغيان على هذه السلطة في وقت لاحق، فلا يخلو أن يكون ذلك في صورة تجاوز للصلاحيات والاختصاصات، أو في صورة خروج عن القانون الإلهي أو الطبيعي.

(أ) فإن كان قد تجاوز القائمون على السلطة اختصاصاتهم وحقوقهم، فيقتصر على المقاومة السلبية، وذلك في صورة امتناع عن طاعته.

---

(١) أحمد وفيق، «علم الدولة»، الجزء الأول (مطبعة النهضة بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٣/١٩٣٤). ص ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) ول ديورانت، «قصة الحضارة» ـ ١٧ ـ (ترجمة محمد بدران) ص ١٤١، ١٤٢.

(ب) وإن كانوا قد خرجوا عن الالتزام بالقانون الإلهي، فإن للشعب أن يتصدى لهم، ولو وصل الأمر إلى حد المقاومة الهجومية، دفاعاً عن الصلح العام وتحقيقاً له[1].

وهو يقيد حق الشعب في الثورة بما يلي:
١ ـ أن يمارس هذا الحق مجموع الشعب، لا طائفة منه.
٢ ـ أن يتحقق القائمون بالمقاومة من أن عملهم هذا أقل ضرراً بالخير العام من الفساد الذي استهدفوا إزالته[2].

لكن ما يستدعي النظر، هو ربط توماس مبدأ المقاومة هنا بفكرة وقف الحكام العمل للصالح العام، وهو يبرر المقاومة ما دامت تستهدف تحقيق الصالح العام بناء على ذلك، ومثل هذه الصيغة تقيد، إلى حد كبير، حق المقاومة، حيث أنها تجعل لضمير الأفراد حرية تقدير الجور الذي وقع.
وهكذا، فإن الضوابط التي وضعها توماس على حق المقاومة، أحالته إلى مجرد حق نظري، حيث تغلبت فكرة «الصالح العام» والحفاظ على النظام ـ تغلبت على حق الأفراد في مقاومة الطغيان.

وقد أخذت الكنيسة الكاثوليكية بهذه الأفكار حرفياً، ووقفت موقفاً سلبياً من الثورات الشعبية التي قامت في القرن التاسع عشر، حتى إن بعض الكتاب كاد يتشكك فيما إذا كان للكنيسة أن تعترف لليونانيين المسيحيين بحق الثورة على الأتراك المسلمين الغاصبين في نظرها[3].

حتى إن البروتستانت، في غمرة الحروب الدينية، قد أخذوا بمبدأ حق المقاومة في وقت متأخر، ووضعت مؤلفات تدافع عن هذا الحق، ككتاب «الانتقام من الطغيان» المعزو إلى «هوبر لانكي»، وكتاب «الفرانكو غاليا» لفرانسوا هوتمان من الحزب البروتستانتي، وظهر كتاب «الملك والمؤسسات

---

(١) د. ثروت بدوي، «ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثوري في مصر» ص ١٤، ١٥.
ـ د. محمد طه بدوي، الفكر الثوري ص ٢٢، ٢٣.
(٢) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الثاني ـ ص ٣٥٣.
ـ د. بطرس غالي، د. محمود خيري، المرجع السابق ص ١٥٦.
(٣) د. محمد طه بدوي، المرجع السابق ص ٢٦.

الملكية» لليسوعي ماريانا، وفيه ظهرت أشد التعاليم المعادية للطغيان ولاسيما بإباحة مقتل الملك الطاغية[1].

وقد كان الرواد الأوائل للبروتستانتية، كلوثر وكلفان «يحرمون حق المقاومة تحريماً قطعياً وفي جميع الظروف. يقول لوثر: «ليس من الصواب، بأي حال، أن يقف أي مسيحى ضد حكومته، سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة. ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم، ولهذا السبب أيضاً، فالعصيان خطيئة أكبر من القتل والدنس والسرقة وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه»[2].

وهو يعلل ذلك بأن «الله وحده هو الذي يملك فصم الرابطة التي ربط بها الأمير بالرعايا. هذا علاوة على أن في الثورة خلطاً بين الحق وأجزائه، وبين العدالة ووسائل تحقيقها، وأنه لا يجوز لأحد أن ينصب نفسه قاضياً ليفصل في قضيته الخاصة، فيكون خصماً وحكماً في نفس الوقت»[3].

ويصدق في لوثر حكم المسيونيس (أحد المؤرخين المشهورين في عالم القانون الدولي) إذ قال: «إن نظريات لوثر ينقصها الحزم والعزم، إنها هدمت سلطة البابا والمجالس الدينية وقسوس الكنائس، ولكنها بقيت أمام السلطان المدني مجردة من الإقدام والكرامة، أما جان كالفان فكان الممثل الحقيقي للإصلاح»[4].

ولئن كان كالفان هو الممثل الحقيقي للإصلاح، فإنه في مجال المقاومة لم يزد على ما قرره لوثر، وكان الذي انحرف بمذهب كالفان عن هذا الخط هو جون نوكس الاسكتلندي، في القرن السادس عشر. فقد انتصر نوكس لحق المقاومة أيما انتصار، وندد بموقف المتخاذلين الذين «يجدفون باسم الرب المقدس وسنته» من أجل مناصرة الطغاة. يقول نوكس: «الأغنية العامة التي يرددها جميع الناس الآن هي: يجب أن نطيع ملوكنا، سواء أكانوا صالحين أم

---

(1) د. أدمون رباط، «الوسيط في القانون الدستوري العام»، الجزء الثاني ص ٢٩٣.

(2) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الثالث ـ (ترجمة د. راشد البراوي) ص ٥٠٢.

(3) د. محمد طه بدوي، المرجع السابق ص ٢٨.

(4) أحمد وفيق، «علم الدولة»، الجزء الأول ص ٣٤٨.

طالحين، ذلك أن الرب أمر بهذا، ولكن سيكون رهيباً الانتقام الذي يحل بأمثال هؤلاء الذين يجدفون باسم الرب المقدس وسنته. ذلك أن القول بأن الله أمر بطاعة الملوك عندما يفتقدون التقوى والصلاح، لا يقل تجديفاً عن القول بأن الله بسنته هو المبدع والمحافظ على كل جور[1].

وهكذا تخلى نوكس عن اعتقاد كالفان في أن المقاومة خاطئة تماماً ثم إنه دافع عن المقاومة باعتبارها جزءاً من واجب دعم الإصلاح الديني.

والذي حدا بنوكس إلى تبني هذا الموقف، هو أنه كزعيم مذهب إصلاحي أحب أن ينجح بالقوة الشعبية إزاء الحزب الكاثوليكي الذي يناصر البلاط.

وفي ختام حديثنا عن حق المقاومة في النظرية الثيوقراطية ـ وفي الفكر المسيحي خاصة ـ نلاحظ أن القول بنفيه أو إثباته كان يخضع للظروف السائدة، فلقد رأينا أن ما دفع بالقديس بولس إلى موقفه السلبي من هذا الحق، هو محاربة الاتجاهات الفوضوية السائدة حينذاك، على ما يرى بعض المؤرخين، كما أننا نلاحظ في المرحلة الثانية أثر الظروف في صياغة فكر القديسين والمصلحين على حد سواء، ولنا في مقالة نوكس الأخيرة شاهد جيد على ما نقول.

ونرى من ناحية أخرى أن عبارة «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله» قد استغلها كل فريق لتعزيز وجهة نظره، الأمر الذي يبين أن القضية أساساً لا ترجع إلى النص بقدر رجوعها إلى الظروف السائدة في كل عصر. ولا يعني هذا أن رجال الكنيسة ما كانوا ليبنوا على النص مطلقاً، ولكن كان النص في المرتبة الثانية.

وأخيراً، فإن النظرية الثيوقراطية، في صورتها النهائية، كانت مقدمة لنظرية العقد الاجتماعي التي وقفت عند أبرز رجالها موقفاً إيجابياً من حق المقاومة.

حق مقاومة الطغيان في نظرية العقد الاجتماعي:

جسدت هذه النظرية بشكل واضح مبدأ سيادة الشعب، هذا المبدأ الذي يقضي بأن الحكام ليسوا إلا وكلاء عن الشعب في ممارسة السلطة، ومن هذه الزاوية، يطل حق مقاومة الطغيان كجواب على السؤال الكبير الخطير وهو: هل أن الشعب، حينما يمنح السلطة أناساً معينين، يجرد نفسه من حق حكم نفسه بنفسه؟.

إن الواضح، أنه إذا أعطى الإنسان متاعاً شخصياً له وسلمه لآخر، فإنه يفقد

(1) جورج سباين، المرجع السابق ص ٥١٢.

حيازته له، ولكن هل يسري هذا المنطق في المسائل المادية على المسائل المعنوية؟ ليس الأمر كذلك، فالأستاذ عندما ينقل علمه لتلميذه لا يتخلى عن علمه، وهكذا الشعب قبل الحكام الذين جعلهم نواباً عنه، لا يفقد حقه في أن يحكم نفسه بنفسه أو حقه في استقلاله الذاتي. غير أن هناك فرقاً بين «امتلاك» الحق و «ممارسته»، فممارسة الشعب حقه في أن يحكم نفسه بنفسه، هي التي تجعل الحكام الذين يختارهم ذوي سلطة خلال مدة الوظيفة، لأن الشعب لا يمكنه أن يمارس حقه هذا في الواقع دون وضع أفراد معينين في مراكز الخدمة العامة، إلا أن يكون الشعب زمرة صغيرة، وممارسته هذه لا تضع حداً لملكية الحق نفسه، بل تقيد مدى استمراره في ممارسة ذلك الحق ككل[1].

فإذا كان الشعب لا يملك حقه في حكم نفسه بنفسه، أفلا يعني ذلك أن له ملاحقة وكلائه ونوابه على سدة الحكم إذا ما خرجوا عن حدود الوكالة؟

الجواب يحدد لنا موقف نظرية العقد الاجتماعي من حق المقاومة، وهو بالإيجاب حتماً. غير أن هذه النظرية قد استغلت لموقفين على طرفي نقيض، ولثالث في منطقة الوسط.

أما هوبز وسبينوزا، فقد حورا هذه النظرية وشوهاها لتخدم السلطة المطلقة.

ودرج بها ألثوسيوس ولوك في طريقها التاريخي لتحديد السلطة، وأكثر من ذلك، فإن لوك عرج بها لتكون منطلقاً للثورة.

ووقف بها جروشيوس وبوفندروف على حد وسط: فمع عدم تبرير المقاومة، شددا على القيود الأخلاقية المفروضة على الحكام[2].

أما هوبز، فقد صور المسألة على نحو جرد فيه الأفراد من حقوقهم، فهو إذ جعل إنشاء السلطة السياسية ملاذاً لتخليص الفرد من حالة الخوف والذعر التي كان يعيشها، لم يجعل له ملاذاً منها بعد إنشائها، فكان كالمستجير من الرمضاء بالنار. وكان حال الأفراد كحال ذلك الذي ينفق كل ماله ليقتني خزانة حديدية تحفظ له ماله، وماله بعد اقتنائها من مال[3] فالأفراد كما يزعم ليس

(١) جاك ماريتان، «الفرد والدولة» (ترجمة عبدالله أمين) ص ١٥٣، ١٥٤.

(٢) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي» ـ الكتاب الثالث ـ ص ٥٨٧.

(٣) د. محمد طه بدوي، «أصول علوم السياسة» ص ٢٦١.

أمامهم إلا اختيار أحد طريقين: الحكم المطلق الذي يكفل قيام الدولة، أو الفوضى الكاملة برفضه.

ويجب ألا يفهم من ذلك أن هوبز ينفي حق مقاومة سلطة الحاكم المستبد، فإذا أمكن إزالة هذا الحاكم بالقوة، فلا مناص من التسليم بشرعية حكومة الثورة وهكذا، فإن القوة هي المبرر الوحيد لإسباغ صفة الشرعية على الحكومة الجديدة. وهذا ما جعل أنصار الملكية يتخوفون من نظريته، ويخشون مغبة تطبيقها[1].

وبالنسبة لروسو، الذي ينسب إليه إبراز هذه النظرية، فإن الرأي اختلف في موقفه من حق الأفراد في المقاومة، وقد تقدم معنا أن أفكار روسو كانت مشوشة، حتى إن العميد دوجي اتهمه بأنه يرى إطلاق سلطان الدولة ضد الأفراد. ومع ذلك فإنه قد شاع لدى الكثيرين أن نظرية روسو وآراءه كان لها أكبر الأثر في إحداث الثورة الفرنسية، وفي الحق أن هذا القول الأخير لا يخلو من المبالغة، ذلك أن الظروف السائدة كانت تشير إلى اقتراب حدوث ثورة. وما أخذه رجال الثورة عن روسو ـ كما يقول الأستاذ بارتلمي ـ ليس أكثر من عباراته واصطلاحاته، دون أن يأخذوا بالكثير من آرائه. ومن المعلوم أن روسو كان يحذر الشعوب من نشوب الثورات، فهو يقول: «إن الحرية شأنها شأن تلك الأطعمة الدسمة، أو شأن بعض أنواع المشروبات الروحية القوية التي من شأنها أن تعمل على تقوية الأجسام القوية، ولكنها تعمل على إضعاف الأجسام الضعيفة». حتى إنه لم يكن يميل إلى استبدال النظام الملكي في فرنسا حينذاك، بنظام جمهوري، وهذا ما حدا بأحد كبار رجال الثورة الفرنسية، وهو «بوزو» أن يقول: إنه لو قدر لروسو أن يعيش في عصر الثورة، لكان مصيره حتماً الإعدام شنقاً مع رجال حزب الجيروندبين[2].

أما جون لوك، فقد كان تلقى صدمات من جانب ملكية آل ستيوارت، ومن

---

(١) د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى: المرجع السابق ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) ـ د. عبدالحميد متولي، «المفصل في القانون الدستوري»، الجزء الأول ص ٢٥١ ـ ٢٥٤. وله أيضاً، «الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية» ص ١٣٦، ١٣٧.

هنا، فإنه راح يؤيد بكل ما أوتي ثورة سنة ١٦٨٨ التي أطاحت بالثورة، ووضع سنة ١٦٩٠ مؤلفه «الحكومة المدنية»، الذي استهدف فيه نظرية الحق الإلهي التي روج لها علماء اللاهوت الكاثوليكيون.

يرى جون لوك أن كل من يتجاوز السلطة التي يمنحها إياه القانون، ويستعمل القوة التي وضعت تحت تصرفه في أن يفرض على أحد الرعايا ما لا يسمح به القانون، لا يعود حاكماً، ويكون تصرفه غير مشروع، ومن ثم يحق للمرء أن يعارضه مثل أي شخص آخر يعتدي بالقوة على حق غيره[1].

ويجيب لوك أولئك الذين يتهمون رأيه، بأنه يؤدي إلى الفتنة والفوضى، بأن استخدام القوة إنما يوجه لقوة غير شرعية وظالمة، ومن يبدي أية معارضة في أية حالة أخرى، يجلب على نفسه اللعنة. وهكذا لن يكون خطر وجود فتنة لما يلي:

١ ـ إن شخص الحاكم يعد مقدساً بحكم القانون ـ كما هو الحال في بعض البلاد ـ وهكذا فإنه لا يتعرض لأي استجواب أو عنف. وإن كان هذا لا يمنع من معارضة التصرفات غير القانونية لأي موظف أدنى تلقى تكليفه منه.
٢ ـ وفي حالة تمتع الحاكم بالحصانة، فإن أولئك الذين يخضعون له يسعنا مقاومتهم إذا استخدموا القوة غير المشروعة، حتى لو تذرعوا بأنهم يعملون بأمر منه.
٣ ـ إن اللجوء للقوة لا يكون إلا إذا حيل بين الفرد وبين الالتجاء إلى القانون حيث يصار إلى رفع الحيف عنه والتعويض عليه.
٤ ـ وإذا لم يرفع الحيف عن الفرد أو الأفراد، فإن لهم الحق مبدئياً في مقاومة المسؤولين، ولكن من العبث والجنون، أن يقوم فرد أو مجموعة قليلة من الأفراد بإشهار السلاح في هذه الحالة لإسقاط الحكام، ولكن إذا امتد الضرر إلى غالبية الشعب، أو أصاب نفراً منهم، وكانت السوابق تهدد وتنذر الجميع، فإنه لا مندوحة من القول بشرعية استخدام القوة. وكيف يمكن منعهم من استخدامها[2]؟

---

(١) لوك. هيوم. روسو. «العقد الاجتماعي». ص ٣٨١.
(٢) لوك. هيوم. روسو. المرجع السابق ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

وقد تناول جون لوك تقييد هذا الحق بالهجوم. فهو يعرض رأي (باركلي) الذي يصفه بأنه النصير الكبير للملوك، ويرد عليه بقوة.

ويتلخص رأي باركلي في أن للشعب حق المقاومة (بشكل دفاع عن النفس دون الهجوم)، ضد الملك إذا أظهر كراهية لمجموع الشعب وطغى عليه، دون أن يقتصر طغيانه على فئة منه، ومع هذا، فعلى الشعب ألا يتجاوز حدود الاحترام، مهما كان مدى الطغيان. وليس للشعب أن ينتقم لاعتداءات سابقة؛ لأنه ضد الطبيعة أن يعاقب الأدنى من هو أعلى منه.

ويرد عليه «لوك» من زاويتين:

١ - كيف يمكن أن تلتقي مقاومة القوة مع الاحتفاظ للمعتدي بالاحترام والتبجيل؟ إن هذا غير متصور. وهو إذا كان، فإن نتيجته ستكون معروفة بالنسبة للطرف «الأدنى».

٢ - وقوله: (لا يستطيع الأدنى أن يعاقب من هو أعلى منه)، صحيح طالما ظل الحاكم أعلى، ولكن مقاومة القوة بالقوة تقلب الموازين، وتجعل الأطراف على حال من التوازي والتساوي.

ومن ثم فإن (باركلي)، ينكر شرعية المقاومة في الواقع، بالرغم من اعترافه بـه[1].

تحدثنا حتى الآن عن موقف أقطاب نظرية العقد الاجتماعي من حق مقاومة الطغيان. ونود أن نبين أن هنالك طوائف من المفكرين سبقت هؤلاء في تقرير حق الشعب في فسخ العقد إذا ما أخل الملوك بشروط التفويض.

وتبدأ هذه المحاولة مع ما قرره (مارسيل دي بادو) في أواخر القرن الرابع عشر. وتبعه في ذلك (ثيودور دي بيز) سنة ١٥٧٥، حيث قرر أن الملوك للشعوب وليست الشعوب للملوك، وأجاز - بل أوجب - فسخ هذا العقد كلما خولفت أحكامه[2].

---

(١) لوك. هيوم. روسو. المرجع السابق. ص ٤٠١ - ٤٠٣.

(٢) د. طعيمة الجرف، «ثورة ٢٣ يوليو». ص ٥٨، ٥٩.

كمـا أن هنالك كُتَّاباً لاحقين، كان لكتاباتهم أعظم الأثر في موضوعنا. وعلى رأس هؤلاء ثلاثة كتاب: راينال، ومابلي، وميرابو.

لقـد ذهب (راينـال) في كتـابـه الـذي نشر سنة ١٧٨٥ بعنوان «التاريخ السياسي والفلسفي لمؤسسات الأوروبيين التجارية في الهندين»، إلى أن موقف الشعب السلبي هو الذي يُمَكِّنُ المستبد من استبداده، وأن الثورة على الطغيان بالقوة واجب مقدس.

أما (مابلي) فقد تجاوز ما قرره راينال، إذ قرر في كتابه (حقوق المواطن وواجباته) حق مقاومة الطغيان لكل فرد على حدة بوصفه إنساناً، في الوقت الذي كان يقرر فيه فلاسفة القرن السادس عشر مثل هذا الحق للأمة كمجموع. وأكثر من ذلك فإنه لا يشترط في هذا الجور أن يكون قد وصل إلى درجة خطيرة.

ولم يشذ (ميرابو) الذي عرف بأنه خطيب الثورة الفرنسية عن هذا الخط، إذ قرر أن مقاومة الجور واجب مقدس[1].

٣ ـ حق مقاومة الطغيان في نظرية العائلة:

يعتبر بودان عَلماً بارزاً من أعلام هذه النظرية. وإذا التمسنا لبودان رأياً في حق مقـاومة الطغيان، نجد أنه لـم يأخذ به إلا في الحالة الخاصة التي يكون الـظلم فيهـا قد ارتـدى ثوب الغصب، ولا ضير في أن يصار إلى إعدام هذا الغاصب. غير أن بودان وقف موقفاً سلبياً من مقاومة الملوك المستبدين[2].

٤ ـ حق مقاومة الطغيان في نظرية القوة:

لما كانت الماركسية تمثل طرفاً من أنصار هذه النظرية، فلقد تقدم لدينا شرح واف عن موقفها من حق مقاومة الطغيان، وهو موقف يتلخص في إنكار هذا الحق، وعدم السماح بأكثر مما أسمته بحق «النقد والنقد الذاتي» الآنف الذكر.

رابعاً ـ الفرق بين الثورة ومقاومة الطغيان:

وبعد هذا السرد المطول، يمكننا تلخيص أوجه الخلاف بين الثورة ومقاومة الطغيان فيما يلي:

---

(١) د. محمد طه بدوي، «الفكر الثوري». ص ٨٦، ٨٧.

(٢) أحمد وفيق، «علم الدولة». الجزء الأول، ص ١٣٢، ١٣٣.

١ ـ مقاومة الطغيان حركة محدودة تقوم بها فئة معينة ضد الحكومة، في شكل اضطراب أو عصيان، أما الثورة فهي حركة تغيير شاملة.

٢ ـ مقاومة الطغيان حركة سلبية محافظة، تتمثل في إيقاع جزاء سياسي على الحكام لاغتصابهم الدستور أو خروجهم عليه. أما الثورة فهي حركة إيجابية إنشائية تقدمية، تهدف إلى تغيير الدستور والنظام العام للمجتمع.

٣ ـ تظهر مقاومة الطغيان بعد ظهور تجاوز الحكام للدستور وارتكابهم المخالفات، أما الثورة فتولد قبل ظهور المخالفات، ثم تذكيها هذه المخالفات، وتأخذ حجمها الطبيعي بعد إسقاط النظام.

٤ ـ ترتبط مقاومة الطغيان بالفكر الليبرالي الحر، وترتبط الثورة بشكل عام بالمفهوم الاشتراكي[١].

---

(١) راجع: د. ثروت بدوي، «ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثوري في مصر». ص ٦٠ ـ ٦٣.
ـ د. محمود حلمي، «المبادىء الدستورية العامة». ص ٩٠.
ـ د. عبدالحميد كمال حشيش، «دروس في ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢». ص ١٩، ٢٠.
ـ د. عادل الحياري، «القانون الدستوري والنظام الدستوري الأردني»، ص ٣٤٢

المبحث الثالث

الانقلاب

يعرف الانقلاب بأنه حركة سياسية تعتمد على القوة المادية للوصول إلى سلطة الحكم، بغير الطرق الدستورية المقررة[1].

ويتخذ الانقلاب صورتين:

إحداهما: تتمثل في تجاوز إحدى السلطات الدستورية لاختصاصها، والتعدي على اختصاصات سلطة أخرى، خلافاً لما نص عليه الدستور، كأن يقوم رئيس الدولة أو الوزارة باختصاصات السلطة التشريعية.

والثانية: تكون بقيام فئة قليلة من أفراد الشعب تدعمها القوة المسلحة أو التنظيمات الإرهابية بالاستيلاء على السلطة[2] وهذه هي موضوع بحثنا.

والغالب في هذه الفئة التي تقوم بالانقلاب، «أن تكون على قدر من المسئولية، حتى تضمن نجاحها. يقول ميكافيلى: إن وقائع التاريخ تثبت أن القائمين بالمؤامرات يمتون دائماً إلى الرجال البارزين وذوي المكانه والحظوة عند الأمير، لأن الناس الآخرين لا يستطيعون تدبير المؤمرات إلا إذا كانوا من المجانين حقاً، وذلك لأن من لا سلطان لهم ولا تماس مع الأمير، يخلون من كل أمل في تنفيذ أية مؤامرة تنفيذاً ناجحاً»[3].

---

(١) د. طعيمة الجرف، «ثورة ٢٣ يوليو ومبادىء النظام السياسي في الجمهورية العربية المتحدة» (مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الثالثة ١٩٦٦) ص ٤٩.

(٢) د. طعيمة الجرف، المرجع السابق ص ٥٠.

ـ د. عبدالفتاح ساير داير، «الحكومة الواقعية». (مقال منشور بمجلة القانون والاقتصاد العدد الثالث، سبتمبر ١٩٥٩) ص ١٧.

(٣) ميكافيلي، «مطارحات ميكافيلي» (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٢). تعريب خيري حماد. ص ٦٠٣.

وحتى يتحقق للانقلابيين أهدافهم في الوصول إلى السلطة، يفترض أن يدعمهم الجيش. والانقلابات العسكرية مما تتميز به الدول التي مازالت تعيش تجربة الاستقلال من بعد معاناة طويلة من الاستعمار ولا داعي أن نأتي بأمثلة على هذه الانقلابات من دول أمريكا اللاتينية، فلنا في عالمنا العربي أمثلة كثيرة على ذلك.

فقد شهدت مصر ثلاثة انقلابات عسكرية (١٨٨١، ١٩٥٢، ١٩٥٤) والعراق عدداً من الانقلابات (١٩٣٦، ١٩٤١، ١٩٥٨، ١٩٦٨) وسوريا عدداً أكبر منذ سنة ١٩٤٩. كما شهد السودان ثلاثة انقلابات (١٩٥٨، ١٩٦٤، ١٩٦٩) واليمن ثلاثة انقلابات أيضاً (١٩٤٩، ١٩٥٥ ١٩٦٢) والجزائر انقلابين (١٩٦٢، ١٩٦٥) وليبيا انقلاباً واحداً (١٩٦٩)[1] وليست هذه الانقلابات هي آخر حلقات السلسلة.

وهذا وتسهم الحركات الشعبية في العملية الانقلابية بقدر، وذلك في صورة إضراب عام، مع ما يرافق ذلك من إحداث بلبلة وتشويش يربكان الأجهزة المسئولة. وإذا اتسعت القاعدة كان الاضطراب هنا نذير ثورة شعبية. وقد عالج تروتسكي ظاهرة الانقلاب في نقاشه مع اللجنة المركزية للحزب الشيوعي، إذ توجه إليها بسؤال: «هل يمكن الاستيلاء على الدولة دون مساعدة الإضراب العام؟ فأجابت اللجنة المركزية: لا بل يجب التحريض على إعلان الإضراب العام الذي يجر الجماهير إلى إعلان العصيان». فرد قائلاً: «ليس من الضروري أن يعلن الإضراب» مع أنه كان يقول بوجوب الإضراب، ولكن في غير الأحوال التي طرح فيها سؤاله[2] وقد بين أن الفوضى الرهيبة، متمثلة في

---

(١) مجيد خدوري، «الاتجاهات السياسية في العالم العربي» (بيروت الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٢) ص ١٤٩.

(٢) غبريال بونه، «حروب العصيان والثورة من فجر التاريخ إلى اليوم» (بيروت دار المكشوف، الطبعة الأولى، ١٩٦٠) تعريب جورج مصروعة. ص ١٩٣.

البلبلة والتشويش أنجح في الوصول إلى المطلوب. كما رسم تروتسكي خطته لاحتلال المراكز الاستراتيجية والأهداف الرئيسية، وهذه الخطة تستدعي تشكيل فرقة حازمة عنيفة مدربة، ولا تعول على مجموع الشعب.

والذي يحرك الانقلابات في العادة، هو تلك الكراهية التي يكون مبعثها تصرفات المسئولين، إضافة إلى ما يحققه الاستشعار بالحرية من دوافع تزج بتلك الفئة المتحررة من أجل التخلص من الطغيان، سواء أكان هذا الطغيان ناجماً عن حاكم أصيل أم محتل دخيل. يقول جوفينال: «لا يستطيع الهبوط إلى ملكوت أفلوطن[1] (pluto) إلا عدد قليل من الملوك دون أن يصابوا بأذى. كما لا يستطيع الطغاة الخلاص من نهاية فاجعة[2].

وقد عالج أرسطو أسباب الانقلابات، وبين أنه عندما لا يشترك كل فريق في السياسة اشتراكاً يلائم أو هامه وظنونه، يثور على الفريق الآخر. كما بين أن هنالك أسباباً خاصة بحكم الأقلية، وأخرى تتميز بها الانقلابات على حكم الأعيان[3].

وعنده أن أحكام الأقلية تتبدل لسببين رئيسين: أحدهما هو الظلم الذي يلحق بالجمهور، والذي يكون من مظاهره انحصار الحكم في أيد قليلة، واستسلام الأغنياء للأشر والسفه والترف. والسبب الآخر هو ما يحدث بين أصحاب حكم الأقلية أنفسهم من تنافس وتزاحم.

أما بالنسبة لحكم الأعيان، فأسباب الانقلاب عليه تتمثل في قلة من يحظون بمناصب الشرف، وانحصار الحكم في أيد قليلة، كما قدمنا في حكم الأقلية. وكذلك عندما يمتهن بعض ذوي السلطان أحد العظماء أو إذا برز أحد العظماء وتمكن من أن يزداد عظمة حتى يبلغ الحكم وينفرد به[4] وهذا السبب الأخير هو الذي نبه إليه ميكافلي وحذر منه.

---

(١) أفلوطن هو إله الظلام عند اليونانيين.

(٢) ميكافلي، المرجع السابق. ص ٥٩٩، ٦٠٠.

(٣) يعتبر حكم الأقلية تعبيراً عن الحكم الأوليغارشي، أما حكم الأعيان فهو تعبير عن الحكم الارستقراطي.

(٤) أرسطو. «السياسات» (ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولسي). ص ٢٦٤ ـ ٢٧١.

العلاقة بين الثورة والانقلاب:

أولاً ـ الفرق بين الثورة والانقلاب:

هنالك معياران للتمييز بين الثورة والانقلاب:

المعيار الأول: ويأخذ بعين الاعتبار مصدر القوة في الحركة السياسية، فالانقلاب حركة محدودة، ويكون الجيش أداتها الرئيسية. أما الثورة فهي حركة شعبية تعتمد على الغالبية الشعبية. وفقاً لهذا المعيار تختلط الثورة بالانقلاب من الناحية الفعلية. فالانقلاب لا يكتب له النجاح إلا إذا تأيد بالقاعدة الشعبية، كما أن الثورة يدشنها في البداية فئة واعية من الشعب.

والمعيار الثاني: يأخذ بعين الاعتبار هدف هذه الحركة، ففي الانقلاب يكون الهدف نقل السلطة من أصحابها. وهو قد يكون تقدمياً أو رجعياً «ثورة مضادة»، فهو رجعي إذا كان يهدف إلى المحافظة على البنى والنظم الاجتماعية التقليدية، ويعمل على عرقلة التطور. أما الانقلاب الثوري فهو الذي يعمل على التعجيل بظهور البنى والنظم الجديدة.[1]

أما الثورة فهي عملية اجتماعية تقدمية، ذات أسباب عميقة في حياة المجتمع. وهي تستهدف إجراء تغييرات جذرية في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وهكذا فإن الشعب هو صانع الثورة وهو المستفيد منها، ومن ثم تكون الثورة بالشعب وللشعب أما الانقلاب فتقوم به قلة وتستفيد به قلة على حساب الكثرة.[2]

ولا يفهم من هذا أن الثورة لا صلة لها بمسألة الحكم. فالحكم مسألة ذات أهمية بالغة لكل ثورة. وقد عبر لينين عن أهمية تولي السلطة بالنسبة للطبقة البروليتارية، فقال: «إن إسقاط البورجوازية لا يمكن أن يتحقق عن طريق تحول البروليتاريا إلى طبقة حاكمة قادرة على سحق ما تقوم به البورجوازية حتماً من

---

(١) د. كمال الغالي «مبادىء القانون الدستوري والنظم السياسية» ص ١٢٨.

(٢) د. ثروت بدوي «ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثوري في مصر». ص ٥٥.

مقاومة يائسة، وعلى تنظيم كافة جماهير الكادحين والمستغلين من أجل النظام الاقتصادي الجديد. لا بد للبروليتاريا من سلطة الدولة، وتنظيم مركزي للقوة. . (١)

وقد أجمل الرئيس الراحل جمال عبدالناصر، في حديثه الذي نشرته جريدة الأهرام في ٢ يوليو سنة ١٩٥٩ الفروق بين الثورة والانقلاب فقال: «إن الثورة هي عمل إيجابي جذري لتغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في وطن من الأوطان من الحال الذي هي عليه فعلاً إلى الحال الذي يجب أن تكون عليه أملاً. . . وهنا الفارق بين الثورات وبين الانقلابات. الثورة وصول إلى القوة لتحقيق تغيير جذري في الأوضاع، والانقلاب وصول إلى القوة من أجل القوة. الحكم في الثورة بداية، والحكم في الانقلاب بداية ونهاية. وبينما الانقلاب في حقيقته محاولة لتغيير شخص الحاكم، فإن الثورة في حقيقتها محاولة لتغيير أساس المجتمع. (٢)

وإذا كان الحكم لا يمثل نهاية المطاف في الثورة، بل إنه يمثل خطوة على الطريق، فإن من المتصور ـ في الثورة المعاصرة ـ أن تحدث الثورة دون تغيير الحكام. بل إن بعض المفكرين الاشتراكيين مثل سان سيمون وبرودون، قدروا حصول الثورة دون قلب النظام السياسي القائم.

ثانياً ـ مشروعية الثورة والانقلاب:

أ ـ مشروعية الانقلاب:

تختلف النظرة إلى الانقلاب باختلاف الهدف الذي يسعى إليه القائمون به:

١ ـ فإن كان الهدف هو مجرد الاستيلاء على السلطة، فإنه لا يمكن القول بتبريره، إذ لا يعدو أن يكون عدواناً على حق الأمة لصالح فرد أو مجموعة أفراد.

٢ ـ وإن كان لتغيير النظام السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي القائم لصالح

---

(١) لينين. «الدولة والثورة». (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠). ترجمة لطفي فطيم ص ٣٦.

(٢) د. سليمان الطماوي، «ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ بين ثورات العالم» (دار الفكر العربي الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ص ٢٠.

فئة معينة، فإنه يغدو مبرراً في نظر الأقلية المنتصرة دون الفئات الأخرى وهي الأكثرية.

٣ ـ وإن كان الهدف تغيير هذه الأنظمة لصالح الشعب أو الأغلبية، فإنه يأخذ حكم الثورة.[١]

ب ـ مشروعية الثورة:

هناك معياران في الفقه الوضعي يحكمان مشروعية الثورة: معيار أخذ به الفقه التقليدي، وآخر أخذ به الفقه المعاصر.

١ ـ معيار الفقه التقليدي: ينظر هذا الفقه إلى مصير الثورة، ويرتب من بعد ذلك القول بالمشروعية وعدمه. فهي مشروعة إذا كللت بالنجاح، لأنه لدى انهيار النظام القانوني السابق يحل محله نظام قانوني جديد، يضفي على الثورة صفة المشروعية.

أما إذا فشلت، فهي عندئذ غير مشروعة، وتعتبر عصياناً غير مبرر.

وهـذا المعيار صادق من ناحية واقعية. ولكن ماذا عن تبـرير الثورة حين نجاحها أو فشلها، على أي أساس نظري يقوم هذا التبرير؟

يذهب بعضهم[٢] إلى أن تبرير الثورة الناجحة يجد سنده الشرعي في رضاء جمهور المحكومين عنها وسكوتهم عليها. وليس الأمر كذلك حين تفشل، إذ أن الفشل قرينة على عدم رضاء الجماهير عنها، ودليل في الوقت نفسه على مساندة النظام القائم.

وقـد انتقـد جمهـور الفقهاء هذا الرأي من وجهين: فمن العسير تحديد اتجاهات الرأي العام أو قياسها خلال فترات الاضطرابات التي تحيط بالثورات. وليس صحيحاً أن سكوت الجماهير في حالة نجاح الثورة دليل على رضائهم بها، وأن سكوتهم في حالة فشلها دليل على عدم قبولهم مبادئها. فقد يكون سكوت الشعب في الحالتين ـ نتيجة السلبية وعدم المقاومة ـ أكثر من الرغبة في

---

(١) د. عبدالفتاح ساير داير، «الحكومة الواقعية» (مقال بمجلة القانون والاقتصاد، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٥٩) ص ٤٣.
د. ثروت بدوي، «النظم السياسية». ص ٢٩٣.

(٢) من هذا الرأي الفقيه إسمن (Esmein)

تعديل النظام القانوني، أو عدم تعديله[1]

ومن الذين يقولون بتبرير الثورة من الفقهاء العميد هوريو. يرى هوريو أن حق الثورة عبارة عن رجوع إلى «حق القصاص» القديم، أو أنه ضرورة يتطلبها «الدفاع الشرعي» ضد إساءة استعمال الحكومة لسلطاتها، ولا يلجأ إليها إلا بعد استنفاد الوسائل القانونية لرد عدوان السلطة. ويرى (لوفور) أن في القول بمشروعية الثورة نفياً لمشروعية الاستبداد. فإذا لم نعترف للمظلومين بمزاولتها، فإننا نضع أنفسنا في حالة دفاع عن الاستبداد والمستبدين.[2]

٢ ـ معيار الفقه المعاصر: نتيجة لازدياد الثورات وانتشارها في مختلف البلاد، لم يكن بد للفقهاء من النظر للأمور بمنظار أدق، وبخاصة أن الكثير من هذه الثورات ثورات تحررية، الأمر الذي لا يمكن القول بعدم مشروعيتها حتى في حالة فشلها. ومن هنا نظر الفقه المعاصر إلى هدف الثورة ومضمونها كأساس للحكم عليها. فحيث عجز النظام القانوني القائم عن مجاراة مقتضيات التطور، سواء في الحقل السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، كان لا بد من إعادة صياغة جديدة للمجتمع، تتجاوب مع ما يعتمل في ضميره من نوازع تقدمية. وهكذا فإن الثورة ـ وفقاً لهذا الاتجاه ـ لا تمثل انقطاعاً في النظام القانوني، ولكنها مجرد عملية تغيير لأساس هذا النظام وأهدافه.

ويعتبر الفقيه (بوردو) من أنصار هذا الاتجاه.[3]

وعلى هذا النهج ذكر الدكتور عصمت سيف الدولة أن المبرر الوحيد للثورة هو ما تحققه من حرية، وما يسترد بها من أجزاء الوطن المغتصبة. ولسنا في حاجة إلى نص في ميثاق الأمم المتحدة، أو نص في معاهدة دولية لطرد المستعمرين، فإن حق الحياة أكثر مشروعية من كل القوانين والمواثيق والمعاهدات. ولسنا كذلك في حاجة إلى إذن المستبدين في القيام بالثورة، فإن

---

(١) د. محمود حلمي. «المبادىء الدستورية العامة» ص ٩٤، ٩٥.
ـ د. سليمان الطماوي ـ المرجع السابق. ص ١٣٥.

(٢) د. عبدالحميد متولي. «القانون الدستوري والأنظمة السياسية» الجزء الأول ص ٨٢.

(٣) د. طعيمة الجرف «ثورة ٢٣ يوليو». ص ٣٨، ٣٩.

من العبث أن نتـوقع الديمقراطية «عودة إلى الحق» من الفاشيين، إنما ننتزع الحرية انتزاعاً، ويرغم عليها الفاشيون والمستبدون.[1]

ونحن إذ نقـول بتبريرها وفقاً لهذا الاتجاه، فإننا نرى أن الشعب إذا قام بثورته ـ متجاوزاً النصوص القانونية ـ يكون قد عبر عن إرادته بطريقة صحيحة وصريحة ونكون بهذا قد انتقلنا من النص ـ الذي يمثل من ناحية مبدئية إرادة الشعب ـ إلى الواقع (أي الثورة) الذي يمثل إرادة الشعب نفسها، وتكون الثورة ـ وفقاً لهذا المنطلق ـ هي إرادة الشعب المعلنة بغير الطريق القانوني المدون.[2]

ما قدمناه حتى الآن من أقوال فإنما يمثل وجهة نظر معينة، تذهب إلى تبرير الثورة من ناحية قانونية. إلا أن هنالك وجهة نظر أخرى ترى أن الثورات ليست بحـاجة إلى تبرير قانوني باعتبارها تتم خارج الإطار القانوني القائم، وهذا ما تقضي به طبائع الأشياء، إذ لا نطمع أن نجد نصاً في الدستور يسمح بنسفه بين عشية وضحاها. كما لا نطمع أن نرى من الحكام من يسمح بانتزاع سلطته منه بالقوة، وفي يديه قوة يستطيع أن يقاوم بها هذا المد الزاحف. وهذا لا يعني عدم قبول الثورة عند قيامها.

يقول لاسكي بهذا الصدد: «ولا شك أن محاولة إيجاد أساس قانوني للحق في الثورة ـ وهي محاولة مستحيلة ـ كما حدث في سنوات ١٦٤٢ و ١٦٨٩ و ١٧٧٦ و ١٧٨٩،[3] لم تتولد إلا من محاولة إلزام الدولة بأن تسلك طرقاً في التصرف اعتبرها الناس في وقت معين حيوية خطيرة الأهمية».[4]

ومـع ذلـك، فإننـا نجـد الفقيه (غارسون) يذهب إلى أن نجاح الثوار أو الانقـلابيين لا يمنع من عقابهم. ويستدل على قوله هذا بما جاء في القضاء الفرنسي من محاكمة المارشال «ني» Ney وغيره من أعوان نابليون بعد عودته من

---

(١) د. عصمت سيف الدولة، «أسس الاشتراكية العربية» ص ٣٦٦، ٣٦٧.

(٢) د. عبدالفتاح ساير داير. المقال السابق. ص ٤٥، ٤٦.

(٣) كانت ثورة إنجلترا على الملك شارل الأول سنة ١٦٤٢، وفي سنة ١٦٨٩ كان إعلان حقوق الإنسان. وفي سنة ١٧٧٦ كانت الثورة الأمريكية والاستقلال. وفي سنة ١٧٨٩ قامت الثورة الفرنسية.

(٤) لاسكي، «الدولة في النظرية والتطبيق». ص ٦٦.

منفاه إذ قاموا بانقلاب على النظام الملكي، وأسهموا مع نابليون في حكم المائة يوم، ولكن ذلك لم يمنع من ملاحقتهم، ووصف فعلهم هذا بأنه جريمة. وقد عوقب المارشال «ني» بالإعدام رمياً بالرصاص عقب عودة النظام الماكي إلى فرنسا.

وكذلك لم يمنع نجاح ثوار الكومون في باريس عام ١٨٧١، من عقابهم على ثورتهم هذه بما أفضت إليه من حرب أهلية.(١)

والذي يترجح لدي، أن عدم وجود نص قانوني يقضي بمشروعية الثورة، لا يمنع من التماس سند قانوني لها، إذ يثبت فشل ذلك النظام القانوني المستهدف بمجرد انطلاق الثورة من عقالها. وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تحرك الشعب واندفاعه في ثورته يبرز لنا الاتجاه الجديد في إرادته، والتي تكون منبع القانون. ولا نرى حرجاً في النص على هذا الحق، بالرغم من أن الواقع قد يكبله. يقول الدكتور عادل الحياري «وإذا قيل إنه لا جدوى للنص على مشروعية الثورة أو عدم مشروعيتها، فإنه يبقى صحيحاً أن لتلك الآراء ولهذه النصوص بعضاً من الجدوى في حالة السلم، لأنها تعتبر بمثابة التهديد أو الإنذار للحكومات التي لا تحافظ على أساس وشرعية وجودها».(٢)

ثالثاً الحكومة الفعلية (الواقعية):

أ ـ تعريفها:

يمكن تعريف الحكومة الواقعية بأنها «الهيئة التي تتولى مقاليد الأمور في الدولة، بناء على تعيينها من سلطة لا يخولها الدستور حق التعيين، أو التي يتم تعيينها من السلطة المختصة قانوناً، ولكن دون اتباع الإجراءات التي رسمها الدستور، أو التي تم تعيينها من السلطة المختصة قانوناً وطبقاً للأجراءات القانونية، ولكنها تباشر اختصاصات هيئة دستورية أخرى علاوة على الاختصاصات التي يمنحها الدستور إياها»(٣)

---

(١) د. محمد الفاضل، «محاضرات في الجرائم السياسية» ص ١٩٢، ١٩٣.

(٢) د. عادل الحياري. «القانون الدستوري والنظام الدستوري الأردني»(عمان، مطابع غانم عبده، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م) ص ٤٥١.

(٣) د. عبدالفتاح ساير داير، المقال السابق. ص ١٣.

ويفرق الاستاذ (بونار) بين الحكومة الواقعية وحكومة الثوار. فالحكومة الواقعية تقوم عقب ثورة أودت بالحكومة السابقة. أما حكومة الثوار فلا تكون واقعية إلا إذا نجح الثوار في القضاء على الحكومة القانونية. ويبدو الفرق بين الحكومتين في أن الحكومة الواقعية تفترض وجود حكومة واحدة في الدولة، بينما الثانية تفترض وجود الحكومة الشرعية وحكومة الثوار.

ويدخل في حكومة الثوار الحركات الانفصالية والتحريرية، إذا رسخت أقدامها على جزء من أرض الإقليم وأنشأت حكومات معترفاً بها من سكان هذه المنطقة.

كما أن هنالك نوعاً من الحكومات قد يقوم خارج أرض الوطن، وهي التي تسمى «حكومة المنفى». وقد يكون الباعث عليها أحد أمرين:

الأول: احتلال العدو أرض الوطن، كما كان شأن حكومة منفى للجزائر في القاهرة، وهذا ما تتجه النية لتكوينه بالنسبة لمنظمة التحرير الفلسطينية مع وجود الاحتلال الإسرائيلي.

الثاني: معارضة نظام الحكم الذي يجثم على صدر الشعب، فتتألف حكومة خارج البلاد يكون هدفها إثارة الشعب ضد حكامه الطغاة.

والملاحظ أن هذه الحكومات أخذت تنتشر في العالم، والسبب واضح مما قدمنا من حديث عن صورها وأنواعها، فإن التحرر من الاستعمار، وعملية البناء التي تعقب ذلك، تستتبع حتماً حدوث صراع بين المواطنين والمستعمرين من جهة، وبين المواطنين وأولئك الذين يرتبطون بعجلة الاستعمار بعد رحيله، أو بينهم وبين الحكام الدكتاتوريين الذين يفرضون وجودهم عليه، وقد يكون السبب هو محاولة استعجال تقدم سريع للحاق بالركب العالمي في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ب ـ شروط مشروعيتها:

حتى تصبح الحكومة الواقعية مشروعة قانوناً، ينبغي أن تتوافر لها الشروط التالية: [1]

---

(١) جاك استيف، المرجع السابق. ص ٧٨ ـ ٨٤.
ـ د. عبدالفتاح ساير داير، المقال السابق ص ٢٥، ٢٦.

١ ـ الاستيلاء الفعلي على مقاليد الحكم. وهذا يكون بقدرتها على مباشرة سلطاتها العامة، وذلك بإصدار القرارات وتنفيذها على المواطنين، ويلاحظ أن الحكومات الفعلية إذا نجحت في أن تصبح قانونية، فإنها تحدد تاريخ نشأتها لا من يوم الاعتراف بها بصورة قانونية، وإنما من تاريخ ظهورها.[٢]
٢ ـ الاستمرار بهدوء وذلك بتقبل المجتمع لها. ومن هنا تلجأ الحكومات الفعلية، عادة إلى إجراء استفتاء شعبي للكشف عن مدى موافقة الشعب لها ومنحها ثقته. وقد لا يكون للاستفتاء قيمة حقيقية في الواقع، إذ قد تكون نتيجته معروفة سلفاً في الكثير من البلدان، حتى إنها تناهز ال ١٠٠٪ تقريباً في بلادنا. ويحار المرء بعد ذلك في تعليل النقد المرير والهجوم العنيف اللذين يظهران عقب انقضاء عهد هؤلاء القائمين على السلطة، وخلفية آخرين ولو كانوا معهم على الطريق. ولكن لا حيرة، ولا حاجة للكد في فهم الحقيقة.

يقول هوريو: «إن السلام العام أكبر معيار للحقوق، فإذا استمر الوضع القائم بهدوء مدة من الزمن، يفرض أنه قد تلاءم والضمائر، وعندئذ يصبح وضعاً حقوقياً تاماً».

٣ ـ أن تخلف الحكومات السابقة وتعترف بها، شريطة أن تكون هذه الحكومات السابقة شرعية، فتحترم الأعمال التي قامت بها كما لو صدرت عنها هي، ولا يجوز لها تغييرها إلا بالقدر الذي تسمح بتغيير أفعالها نفسها.

ويستدرك جاك استيف على ذلك، بأن السلطات البلشفية في روسيا اطرحت هذه القاعدة، فقررت عدم الاعتراف بجميع الديون التي عقدتها حكومة القياصرة. فهل معنى ذلك أنها غير شرعية؟ ويجيب عن ذلك بأن هذه مسألة تتجاوز الحقوق الدستورية، إذ أن الثورة الروسية تهدف إلى إلغاء النظام الحقوقي القائم في المجتمع الرأسمالي الحديث. ويقول بعد ذلك: إن عدم اعتراف الحكومة الفعلية بتصرفات سبقت استيلاءها على الحكم لا يمنع من صيرورتها شرعية تدريجياً إن استمرت بهدوء، وإنما ينشأ عنه تأخير هذه الشرعية.

٤ ـ تمثيل الدولة سياسياً: فالحكومة لا تملك السلطة، فالسلطة ملك الأمة، وما

---

(١) كيتيل، «العلوم السياسية». الجزء الأول. ص ١٨٤.

الحكومة إلا واضعة يدها عليها، فعليها أن تمارسها باسمها ولصالحها. وباعتبار الحكومة ممثلة للأمة في الناحية السياسية، فعليها أن تمارس عملها على هذا الأساس.

جـ ـ خصائصها: تتميز الحكومات الفعلية بصفتين:

١ ـ إنها حكومات مؤقتة، تتولى السلطة إلى حين عودة النظام النيابي بعد وضع دستور للبلاد. ونجد أنه لدى انتخاب الجمعية التأسيسية لوضع الدستور، فإن الحكومة الفعلية تخضع باعتبارها أعلى هيئة ممثلة للأمة في البلاد.

٢ ـ إنها حكومة تركيز للسلطة، تجمع في يدها السلطتين التشريعية والتنفيذية، وهي ذات صبغة دكتاتورية. وسبب ذلك هو الخشية من حدوث حركة مضادة للثورة، خاصة إذا صادف قيامها معارضة مصالح طبقات معينة، وهذا أمر محتم. ولا ننسى دوافع الغيرة والحسد التي يبرز دورها لدى الطامحين إلى السلطة يضاف إلى هذا وكما يقول الاستاذ بوردو فإن الإصلاحات المنتظرة تحتاج إلى سرعة في التنفيذ، حتى يغدو أمر تحقيقها أكثر يسراً وسهولة.(١)

مقارنة بين الطرق غير السلمية لإنهاء ولاية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية والفكر الوضعي

بعدما تقدم من حديث مسهب في طرق إنهاء ولاية رئيس الدولة بصورة غير سلمية، نأتي على ذكر أبرز الفروق بين أنواع هذه الطرق في الشريعة الإسلامية والفكر السياسي الوضعي.

١ ـ الثورة:

أ ـ من حيث المشروعية: رأينا أن الإسلام يمثل ثورة في ذاته، وفي هذه الحال ينتفي الاعتراف بالثورة كوسيلة لإنهاء ولاية رئيس الدولة بما تحمله هذه الثورة من معطيات عقدية جديدة، وتغييرات شاملة جذرية للواقع الإنساني، لأن الاعتراف بها على هذا النحو يمثل اعترافاً بالقضاء على الإسلام ذاته، إذ يتطلب ذلك اعترافاً بثورة داخل الثورة. فيغدو ذلك احباطاً للبناء الأول، وهذه هي الردة بعينها.

---

(١) د. عبدالحميد متولي، «القانون الدستوري والأنظمة السياسية». ج ١ ص ٧٩ ـ ٨٠.

نقول هذا مستدركين أن الإسلام يأبى الجمود في وسائل التطور في مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية، بما لا يخرج عن الأطر العريضة التي رسمها هذا الشرع الحنيف. ونحن لا نعتبر مشروعاً يجد في مجال اقتصادي ما، ذا فائدة محققة للمجتمع، أو نهجاً سياسياً تنظيمياً وجد في الأخذ به خير وفائدة ـ لا نعتبر ذلك ثورة مبتدأة داخل النطاق الإسلامي، وإنما نعتبره تفاعلاً ينتجه المسار الواعي على طريق البناء المستمر الذي يفرضه الإسلام كواجب على مجتمع المكلفين.

ونستدرك كذلك أن الثورات التحررية لا نعتبرها ثورات بالمعنى الكامل، وإنما نسلكها في عداد مقاومة الطغيان.

أما بالنسبة لموقف الفكر السياسي الوضعي من الثورة، فقد وقفنا من ذلك على رأيين، ينظر أولهما إلى مصير الثورة فيبررها إذا نجحت وإلاّ فلا. وينظر الآخر إلى هدفها فيبررها، ولو لم تنجح، إذا كان هدفها قويماً كالثورات التحررية.

هذا عن موقف المفكرين الليبراليين من الثورة. أما الماركسية، فإنها تعتبر نفسها ثورة شاملة. وهي فوق ذلك حتمية. وهي تعتبر جريمة كل ما من شأنه أن يهدد نظامها، بل كثيراً ما يجري وصف القائمين على المخطط المعادي لها بأنهم مرتدون. وقد كان ينبغي أن تستوعب الماركسية مفهوم الثورة داخل الثورة الماركسية نفسها تطبيقاً للمنهج الجدلي الذي نادت به، ولو مآلاً، ولكنهم وقفوا عند حد تطبيق الشيوعية في المرحلة النهائية دون أن يعملوا هذا المنهج بعد ذلك.

ب ـ من حيث الاسلوب: سبيل الإسلام في تحقيق ثورته هي سبيل الحكمة والموعظة الحسنة في مجال الدعوة، ﴿ادْعُ إلى سَبِيلِ رَبِّكَ بالحِكْمَةِ والمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وجادِلْهُمْ بالتي هِيَ أَحْسَنُ﴾ «النحل ١٢٥/١٦». فهي دعوة إلى التزام المنهج الحسن بل الأحسن. وهذا لا يكون باللجوء إلى الصراع الطبقي، والتزام منهج العنف الذي لوح به رسل الماركسية، وكثير من دعاة الفوضوية.

وفي مجال الممارسة، يؤكد الإسلام على أن يؤمن لكل فرد حقوقه. ولكن بغير الأسلوب المتبع في كثير من البلدان في الوقت الراهن، حيث تتعالى

صيحات المطالبة بالحقوق، وأصبح لعبارة «الحقوق تؤخذ ولا تعطى» رنين خاص. ويعلق المفكر الإسلامي المرحوم مالك بن نبي على هذه العبارة فيقول: «لحاها الله كلمة تطرب وتغري، فالحق ليس هدية تعطى، ولا غنيمة تغتصب، وإنما هو نتيجة حتمية للقيام بالواجب، فهما متلازمان»(١).

وإنه لمن أبرز خصائص هذه الشريعة، في مجال تنظيم نشاط الإنسان السياسي، أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع، أنها تجعل قاعدتها الأولى فكرة «الوجوبية» والالتزام، أكثر مما تجعل منطلقها فكرة «الحقية» أو الامتلاك كما في التشريعات الوضعية. ومن هنا ينظر إلى المسلم على أنه مكلف أساساً قبل أن يكون صاحب حق(٢).

جـ - **من حيث الهدف**: جاء الإسلام بثورته ليصل الإنسان بفاطر الوجود، وليحرره من الطواغيت الأرضية. وليس معنى كون الإنسان عبدالله إلا أنه حر كامل الحرية تجاه الآخرين، وما مقالة ابن الخطاب عنا ببعيد: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». ثم إن في تعاليم هذه الشريعة إحياء للنفوس الميتة الخانعة الذليلة، والله تعالى يقول: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ «الأنفال ٨/٢٤». والناس إنما وجدوا ليتعارفوا ويتآلفوا لا ليقتتلوا مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ «الحجرات ٤٩/١٣».

وننظر في مبادىء الثورة الماركسية، فنراها تصدر من منطلقات مادية فاحشة، حتى إنه لا ينظر للفرد أكثر من كونه أداة إنتاج. هذا إلى أنها تجعل طريق الحرية صراعاً طبقياً مستمراً على مدى التاريخ. وهو ما يبرأ منه الإسلام.

وينظر الإسلام إلى الدولة على أنها أداة لتحقيق الأهداف الشرعية، وواجب الحفاظ عليها. بل إنه ليشرع قتال من يستهدفون وجودها، أو وجود القائمين عليها دون حق. وأين هذا من نظرة الماركسيين الذين يسيرون بمزاعمهم إلى اضمحلال الدولة؟ أو من نظرة الفوضويين الذين ينادون بإلغائها؟

---

(١) مالك بن نبي. «شروط النهضة». (دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩م) ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين. ص ٤٣، ٤٤.

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس. «النظريات السياسية الإسلامية» ص ٢٥٩، ٢٦٠.

٢ ـ مقاومة الطغيان:

خلصنا إلى أن معظم الفرق الإسلامية قد أقرت هذا المبدأ، وهي تبني القول فيه على النصوص التشريعية التي تنظم هذا الحق، بل هذا الواجب عند الجمهور من هذه الفرق. وقد أرسى الإسلام معالم هذا الواجب، ونظم وسائله وصوره، قبل أن تعرفه أوروبا بفترة طويلة.

وعلى الجانب الآخر، وجدنا كثيراً من فقهاء القانون الوضعي يثيرون جدلاً حول مدى أهمية النص على المبدأ، وحتى عندما نص عليه في بعض التشريعات لاحظنا أنه قد ثار نقاش جديد حول مدى إلزام هذه النصوص. ثم إنه عندما نص عليه بعضهم لم يكن ذلك إلا على اعتباره حقاً من الحقوق، وكثيراً ما أنيط هذا الحق بالشعب في مجموعه، بينما وجدنا الخوارج يوجبونه على الفرد في أي موقع كان، والمعتزلة كذلك، وإن قيدوا الخروج بعدد معين شاركم فيه الزيدية وهو (٣١٤) رجلا، عدة أهل بدر. وراعى جمهور أهل السنة وجود الشوكة دون تحديد عدد معين. وإذا وجد من فقهاء القانون الوضعي من اعتبر هذا الحق حقاً فردياً في فترة متأخرة، فهم قلة قليلة. ومثل ذلك من قفز بهذا المبدأ من دائرة الحق إلى دائرة الوجوب.

لقد وجد من الفرق الإسلامية من أنكر هذا الحق كل الإنكار، وهم طائفة الإمامية من الشيعة، إذ لا مجال عندهم للطغيان وهم القائلون بالإمام المعصوم.

ووقف بعض فقهاء أهل السنة موقفاً مماثلاً بنوه على غير الأساس السابق، فمنعوا هذا الحق، وعلى رأسهم حجة الإسلام الغزالي الذي لم يرخص للآحاد بأكثر من وعظ الطغاة دون إشهار السلاح في وجوههم. وما أشبه اجتهاده هذا بما ورد في رسالة للبابا ليون الثالث عشر حررها في ٢٨ ديسمبر سنة ١٨٧٨م، وقد ورد فيها: «إنه إذا ما تعسف الأمير في استعمال سلطاته أو جاوز حدودها، فإن الفقه الكاثوليكي لا يبيح للرعايا مقاومته، مخافة أن يزيد ذلك النظام اضطراباً على اضطرابه، وأن يلحق الجماعة ضرر بسبب العصيان يفوق بكثير ما يلحقها من جراء تجاوز الأمير لحدود سلطاته. وأنه إذا ما وصل تعسف الأمير إلى حد لا يدع أملاً في الإصلاح، فما على الرعايا إلا الاستعانة بالصبر

والصلوات انتظاراً للفرج من عند الله»[1].

ونحن لم نستهجن هذا الاجتهاد من فقيهنا الكبير ما دام قد خرج باختيار الإمام عن جوهره بشكل يقترب من النهج الثيوقراطي كما شرحناه.

ويعزو المفكر الشيعي سيد أمير علي هذا الفقه إلى أنه من تأثير الكنيسة، فهو يقول: «وهنالك نقطة أخرى يتفقون فيها (يعني أهل السنة) مع مبادىء كنيسة روما التي كان لها أثر كبير في الإسلام، فهم يقولون: لا رذائل الإمام، ولا طغيانه يبرران عزله أو الثورة عليه»[2].

ولنا على هذا القول ملحوظتان:

١ ـ إن هذا لا يمثل وجهة نظر عموم أهل السنة، بل إن جمهورهم على خلاف ذلك.

٢ ـ إن الأدنى إلى الصواب أن يعكس التأثير الذي أشار إليه. ففي هذه الفترة كان الفكر الإسلامي يجتاح الوسط الأوروبي، فلسفة وعلوماً طبيعية وفقهاً وما إلى ذلك. يقول المستشرق جرونيباوم: «ولا شك أن أعظم رجال اللاهوت وأعظم الشعراء في القرون الوسطى الأوروبية مدينون للإسلام بأكبر الفضل في ناحيتين الإلهام والمادة جميعاً. ألا ترى إلى توماس الإكويني كيف يستخدم مذاهب ابن ميمون (المتوفى سنة ١٢٠٤م) وابن رشد (المتوفى سنة ١١٩٨)، كما أنه يستخدم طريقة الجدل المألوفة عند المتكلمين الإسلاميين؟[3].

وقد يكون للظروف السيئة التي عاش فيها الغزالي، حيث انقسمت الدولة الإسلامية إلى دويلات كثيرة، أثر بارز في توجيه اجتهاده على هذا النحو.

٣ ـ الانقلاب:

يصف الفقه الإسلامي طلاب السلطة من الخارجين على الإمام بأنهم «بغاة»، وليس يقتضي هذا الوصف تفسيقاً للبغاة عند الشافعية والحنابلة، دون

---

(١) د. محمد طه بدوي. «الفكر الثوري». ص ٢٥، ٤١.

(٢) سيد أمير علي. «روح الإسلام». (بيروت، دار العلم للملايين. الطبعة الأولى، ١٩٦١م). ترجمة عمر الديراوي. ص ٣١٨.

(٣) جرونباوم: جوستاف. أ. فون. «حضارة الإسلام» (مكتبة مصر ١٩٥٦م)، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد وآخر. ص ٤٣٥.

الحنفية. وبنـاء عليه كان خلافهم في قبـول قضاء البغاة ونفاذ أحكامهم، أو اعترافهم بالحكومة الواقعية بعبارة أخرى.

وإذا نجح البغاة في الاستيلاء على السلطة بالكامل، فإن فقهاءنا يعترفون بحكمهم من باب الضرورة، وإلاّ فإن القوة لا تعتبر طريقاً لإسناد السلطة من حيث المبدأ. وتكاد تلتقي هذه النظرة مع ما هو مقرر في الفقه الوضعي، إذ أنه لا يبرر الانقلاب إذا كان هدفه مجرد الاستيلاء على السلطة. ولكنه وضع شروطاً للاعتراف بالحكومة الواقعية سبق تقريرها.

الخاتمة

والآن، وبعد هذا الشوط المضني وسط لجة الخلاف الناشب بين النظم والفرق والمذاهب في موضع يضرب بجذوره في عمق الفكرالفلسفي والعقيدي، ثم يرتفع ليلقي بثقله على قمة المسائل السياسية والاجتماعية، والاقتصادية عند بعضهم، هذه المسائل التي تعتلج في أذهان بني البشر، ثم تختمر في صورة فقه وتشريع ـ هذا الموضوع الذي اخترناه بعنوان «طرق انتهاء ولاية الحكام» نرجو أن نخلص من هذه المسيرة إلى إبراز ما نعتبره أهم نقاط البحث، ممثلة في الآتي:

١ ـ بينا أن أساس مشروعية سلطة الحكام في الفكر الإسلامي هو الله سبحانه وتعالى، على معنى أن الخلافة حكم شرعي، والحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى. وإن كان هنالك من خلاف بين الفرق، ففي تكييف هذا الحكم، أهو حكم عقيدي يرتبط بذات الله سبحانه ابتداء وانتهاء، أم حكم اجتهادي مفوض إلى نظرة الأمة انتهاء؟ وهذه المسألة كانت كفيلة بانقسام العالم الإسلامي إلى فئتين كبيرتين: الإمامية من جانب، وأهل السنة وبقية الفرق من جانب آخر.

وعلى صعيد الفكر السياسي الوضعي، غلب على المسألة النزعة الفلسفية، وتفتقت نظريات متباينة كالنظريات الثيوقراطية ونظرية العقد الاجتماعي وغيرهما. وقد عقدنا مقارنة بين هذه النظريات ونظائرها في الفكر الإسلامي، ووضحنا حدود التلاقي والافتراق، فقد بد لنا تشابه كبير بين الثيوقراطية والفكر الإمامي، كما بدا لنا فرق كبير بين نظرية العقد الاجتماعي، وعقد البيعة عند بقية الفرق الإسلامية.

٢ ـ وفي بحث الشرعية أكدنا أن النظام الإسلامي قائم على الشرعية،خلافاً لما ذهب إليه بعضهم من نفي ذلك، وعرضنا الأدلة والمواطن التي تتجسد فيها معالم هذه الشرعية، مستعينين في تصنيفها بما يعرضه رجال الفكر السياسي

الوضعي. وقلنا إنه إذا كان فقهاؤنا لم يثيروا جدلاً حول الفرق بين الشرعية والمشروعية، فلقد أثار رجال الفكر السياسي الوضعي مثل هذا الجدل بين المفهومين. وقلنا إن الراجح هو التفريق بينهما في الفكر الفرنسي الذي يستقي منه رجال الفكر في بلادنا. وقد أكدنا الفرق كذلك بين الشرعية وسيادة القانون.

٣ ـ وفي بحث السلطة والسيادة، وقفنا على مدى الخطأ في القول بأن الأمة هي مصدر السلطة، وهي صاحبة السيادة على مستوى الفكر الإسلامي، وبينا الفرق بين مصدر السلطة ومن له حق ممارستها. وقلنا إن السيادة هي لله سبحانه وتعالى ممثلة في هذه الشريعة الغراء. وما كان ينبغي استعارة تعبيرات شاعت لدى رجال الفقه الدستوري بهذا الصدد.

٤ ـ وقد توسعنا في بحث شروط الخليفة، مع التركيز على شرطي النسب والوحدة، دون التقليل من أهمية بقية الشروط. ورجحنا اعتبار النسب شرطاً ذا وظيفة مرحلية أداها دون أن يكون تشريعاً أبدياً. أما شرط الوحدة فينبغي التأكيد عليه في وقت تضيع فيه البلاد في ظل دول إقليمية هزلت أمام المد الاستعماري والصهيوني، ونعتقد أن عدم المشروعية ملازم لوجود مثل هذه الدويلات التي تلد في كل يوم جديداً، وكان ينبغي على حكامنا أن يقدموا كشفا لشعوبهم عن منجزاتهم في هذا الطريق، قبل أن يطالبوا شعوبهم بكشوف الولاء.

ولاحظنا أن فقهاءنا قد استقصوا الشروط المطلوبة في رئيس الدولة خاصة، وأسقطوا اعتبار بعض الشروط التي أوردها رجال الفقه الوضعي كشرط الجنسية مثلاً.

٥ ـ وبالنسبة لطرق التولية لا نعتبر أن هنالك طريقة محدودة ملزمة شرعاً وما يعرضه فقهاؤنا ليس إلا ممارسات واجتهادات من الصحابة والتابعين، منها السديد كالذي فعله الخلفاء الراشدون، ومنها السقيم كالذي فعله معاوية. وقلنا: إن الأقرب إلى روح الشرع هو اختيار أهل الحل والعقد. وقد كان عدم التحديد الكافي لهؤلاء مورثاً للنزاع في كثير من الأحيان، كما كان شأن معاوية إذ رفض بيعة علي.

وقد اعتبرنا الاستخلاف صورة أخرى من اختيار أهل الحل والعقد، وإن اختلفت هذه الطريقة في شكلها عن الاختيار المتقدم. كما أن الاستخلاف

مغاير لولاية العهد، وإن التقت هاتان الطريقتان في المظهر الخارجي.

أما النص فليس عند أهل السنة بذي شأن، وإن ذهب إليه بعض الفقهاء بشأن تولية أبي بكر، وقد فسرنا هذه الحالة بأنها رد فعل ضد مغالاة الإمامية في زعمهم بأن النبي ﷺ نص على علي رضي الله عنه نصاً جلياً.

وقلنا: إن الاستيلاء أو القهر ليس طريقة شرعية للتولية، ومن قال بجوازه فللضرورة واتقاء للفتن.

٧ ـ أما بالنسبة لتحديد ولاية الخليفة بمدة معينة، فقد رجحنا أن النظام الإسلامي لا يأبى ذلك كما عليه الحال في النظم الدستورية الوضعية.

٨ ـ وفي الحديث عن مسئولية رئيس الدولة في الفكر الإسلامي، حضنا دعاوى بعض المستشرقين الذين اعتبروا الحاكم المسلم فوق أن يُسأل. وقد أكدنا أبعاد المسئولية الثلاثة، ورتبنا القول بالعزل على بعدها الممتد بين الخليفة والأمة، مع إبراز دور أهل الحل والعقد، وبخاصة العلماء منهم، في الحكم بالعزل، إذ أنهم ـ كما يدل الاسم ـ لهم حق الحل كما لهم العقد.

وبالنسبة للمسئولية في النظم الدستورية الوضعية رأينا أن النظام البرلماني قد أعفى رئيس الدولة من المسئولية، وألصقها برئيس الوزراء. وقد تأكد ذلك بشكل دائم مع الملك، وحصل انعطاف مع رئيس الجمهورية. أما النظام الرئاسي، فقد كان يقضي من حيث المبدأ بعدم مسئولية رئيس الدولة أمام الهيئة التشريعية بدعوى أنه منتخب مثلها، فيقف على المساواة معها، ثم حصل انعطاف من بعد.

٩ ـ وبينا أن هنالك الكثير من الشروط التي لو افتقدها الخليفة لكان في القول بعزله مندوحة. وقد أجمع فقهاؤنا على أن الكفر موجب للعزل، ولهم خلاف مألوف فيما وراء ذلك. ويمثل الكفر إذا وقع فيه رئيس الدولة المسلم أقصى حالات الخيانة العظمى.

وقد اقترحنا في موضوع العزل بسبب تعدد الأئمة أن يصار إلى توحيد الإمامة ـ في الظروف الراهنة ـ عن طريق اختيار رئيس من بين القيادات العربية والإسلامية، تجريه هذه القيادات نفسها كما كان الحال مع الستة الذين رشحهم عمر رضي الله عنه للخلافة، ويكون الرئيس من يفوز بالأغلبية، ويعتبر كل من

شذ عن ذلك باغياً يجب قتاله ما دام هذا الرئيس المنتخب قائماً بشرع الله . وقلنا إن الوحدة أمر لا يستفتى عليه الشعب، إذ لا يستفتى الإنسان على وجوده ومصيره.

وكان أكثر الشروط إثارة للجدل بين الفرق والمذاهب الإسلامية شرط العدالة، فماذا لو فسق الخليفة بعد توليته؟ هل يعزل أم لا؟

وقد احتجنا من أجل أن نجلي الجواب عن ذلك إلى الحديث في قوادح العدالة من كبائر وصغائر، ورأينا صعوبة في وضع حد ضابط يميز بينهما. وانتهينا إلى أن الصغائر لا تؤثر في الإمامة، وكان في ارتكاب الكبائر خلاف عرضناه.

١٠ ـ ولدى حديثنا عن الطرق غير السلمية لإنهاء ولاية الخليفة، ذكرنا أن النظام الإسلامي لا يقر ولا يعترف بالثورة سبيلاً لذلك، ذلك أن الإسلام هو ثورة في ذاته، وأن الاعتراف بها يشكل انقلاباً شاملاً على الفكر الإسلامي، وهذه هي الردة.

١١ ـ وقد بنينا حديثنا في مقاومة الطغيان على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» المستمد من القرآن والسنة. وفي ظلال هذا الموضوع ناقشنا مفهومي اليسار واليمين على صعيد الفكر الإسلامي، وقلنا إن اللائق هو استخدام المصطلحات الإسلامية لا المصطلحات الأجنبية لتحديد مواقف الناس من السلطة الغاشمة

وقد أكدنا على أهمية المقاومة السلمية في شكل عصيان مدني في اسقاط أئمة الجور. وقد التمسنا من الأدلة الشرعية ما يغذي الإيمان بمثل هذه الوسيلة من وسائل المقاومة قبل اللجوء إلى استخدام العنف. وإن من المحزن حقاً أن يتهاون المسلمون في أمر هذه المقاومة، بينما وجدنا تطبيقاً رائعاً لذلك على يد غاندي في الهند عندما قام بحركته ضد المستعمرين الإنجليز، فلقي تجاوباً وطنياً وعالمياً رائعين.

أما إذا تمادى الفسقة في ظلمهم للرعية واستخفافهم بالشرع، ولم تعد تجدي معهم الوسيلة المتقدمة، ففي وجوب الخروج عليهم خلاف الفرق والمذاهب، وهذا الخلاف يعتبر استمراراً لخلافهم في شأن العزل بسبب

الفسق.

وقد نبهنا إلى نقطة هامة، وهي أن فرقنا الإسلامية اكتسبت تسمياتها أساساً من تحديد مواقفها من الخروج على أئمة الجور. ومن المؤسف حقاً أن تكون بداية نشوء هذه الفرق في فترة حكم الخليفتين الراشدين، عثمان وعلي رضي الله عنهما، حيث رزيء المجتمع الإسلامي منذ ذلك الوقت بتهور فريق وقصور آخر عن الوفاء بالتزاماته. وأنا أشير بذلك إلى مواقف طوائف الأمة دون الأئمة.

أعلن الخوارج عن موقفهم لفسق الإمام، وكان ذلك عنواناً لهم، ولم يبالوا في ذلك اعتبار توافر القدرة على الخروج، ولم يعبأوا بأي قدر من الخسارة تحل بساحتهم في جنب ما يكسبون من رضوان الله تعالى.

وساهم المعتزلة يشاركونهم الرأي في وجوب الخروج، ولكنهم كانوا أكثر تعقلاً إذ اشترطوا وفور القدرة. وعلى هذا منهج الزيدية من الشيعة.

والمرجئة التي آسفها مقتل عثمان، ولاذت حينذاك بالصمت أمام ما يجري لعدم وضوح معالم الحق كاملة مع أي من الطرفين، خاصة وأن هؤلاء كانوا في الغزو، نجد أنهم انقسموا من بعد ذلك إلى مذاهب. فمنهم من رأى الخروج ومنهم من توقف، ومنهم من شايع الأمويين.

وقد وقف الإمامية إلى جانب أئمتهم، وقد افترضوا فيهم العصمة، ولم يجيزوا الخروج عليهم بأي حال. ولكن طوائف قد غلت من بعد، فإذا بالساحة تشهد ميلاد الخناقين والحشاشين، ممن لجأوا إلى ارتكاب وسائل إرهابية للقضاء على خصومهم.

أما أهل السنة والجماعة، فقد تبلور اسمهم هذا في العهد العباسي بعد مآسي حكم المعتزلة. وقد بينا أن استئثارهم بلقب «أهل السنة» لا يمنع من أن الفرق الأخرى تأخذ بالسنة كذلك، ولاحظنا أن منهج المتأخرين أخذ يميل إلى تفسير لفظ الجماعة «بالشكل الذي يخدم السلطة الحاكمة، بحيث يكون كل خارج على هذه السلطة خارجاً على الجماعة. ولم يكن الأمر كذلك ابتداء، وإنما كان مفهوم الجماعة متصلاً بجماعة الإمام العدل.

وبالنسبة لموقف أهل السنة من الخروج، لاحظنا هنالك تعسفاً من بعضهم بادعاء الإجماع على تحريم الخروج، واعتبر آخرون أن تحريم الخروج هو

مذهب جمهور الفقهاء. وقد تبين لنا أن مذهب الجمهور على جواز الخروج، بل إن مذهب أهل السنة يشكل مذاهب تستوعب آراء الفرق الأخرى باستثناء الخوارج. وقد ناقشنا أنصار مذهب الصبر، وقلنا: إن هنالك تأويلاً اعتبرناه خاطئاً، وخاصة في تفسير مفهوم الجماعة التي أمرت الأحاديث الشريفة بالمحافظة عليها، وعدم الخروج عليها. ثم هنالك خطأ آخر لا يقل عنه، وهو تفسير مفهوم «الفتنة» التي أمرنا بعدم الخوض فيها. وقد تتبعنا ذلك وقدمنا ما اعتبرناه أدنى إلى الحق.

١٢ ـ وقد أثرنا من خلال حديثنا عن الخارجين على السلطة قضية البغاة، ورجحنا أن البغي لفظ يطلق على كل متجاوز للحق بصفة عامة، سواء أكان هو الخليفة أم من الشعب. وإذا اختص تعبير (البغاة) بالخارجين على الإمام الحق بغير حق، فإننا نعتقد أن من خرج بحق على إمام غير حق لا يعد باغياً، وقد ميزنا بينهم وبين أهل الحرابة، كما ميزنا بينهم وبين الخوارج في الحكم الشرعي، وإن كان الخوارج يعدون بغاة من نوع خاص طغى فحكم بالكفر على كل مخالف، فكان لهم أحكام من نوع أشد عند بعض الفقهاء.

ونلحظ في تفصيلات أحكام البغاة أراء فقهية ذات شأن واعتبار، ومنها أن فقهاءنا نظروا إلى هؤلاء الانقلابيين نظرة معتدلة بحيث لا يسوغ أن يقاتلوا مع نية قتلهم، وإنما يقاتلون بنية إخضاعهم وإرجاعهم إلى طريق الحق. ثم إن من فقهائنا من اعتبر البغي ليس اسم ذم مع أنه بغي، ذلك أن هؤلاء ما خرجوا إلا متأولين، فكيف ندمغهم بالفسق على اجتهادهم؟ وكان هذا هو رأي الشافعية. وعلى نقيض ذلك تماماً كان رأي الإمامية الذين حكموا بكفر البغاة الخارجين على الأئمة وبالإضافة، فقد رتبوا لهم حقوقاً سياسية في ساحة الحرب حيث لم يجيزوا قتل المدبر والأسير، كما منعوا الإجهاز على الجرحى.

١٣ ـ وعلى صعيد الفكر السياسي الوضعي وازنّا بين الثورة والانقلاب ومقاومة الطغيان، وقلنا: إن هنالك معيارين للتفريق بين الثورة والانقلاب، أحدهما يأخذ بعين الاعتبار مصدر هذه الحركة، والآخر ينظر إلى هدفها.

وتقوم الفروق كذلك بين الثورة ومقاومة الطغيان في أن الأولى حركة إيجابية إنشائية، والثانية سلبية محافظة. والأولى شاملة، والثانية مقيدة محدودة،

وهكذا.

وأثناء حديثنا عن الثورة تعرضنا لمفهوم الثورة وأسسها ومراحلها عند الماركسية. ووقفنا على آثار هذه الثورة على الحكام، وانتهينا إلى أنها تتجاوز في تطلعاتها إزالة الحكام إلى زوال الدولة نفسها، ومناط الهدف الأول مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، أما الهدف الثاني فمناطه تحقق الشيوعية.

وسبيل تحقق المرحلة الأولى هو صراع الطبقات. أما الأخرى فالاضمحلال والخبو التدريجي.

ومن هذه الزاوية انتقلنا إلى الحديث عن الفوضوية التي تهدف إلى إلغاء الدولة وهو فرق أساسي يميز الفوضوية عن الماركسية، وبيَّنَّا أن أسلوب التغيير يختلف بين الجيل الأول والثاني من الفوضويين، فمال الأولون إلى الطريق السلمي، واتجه المتأخرون اتجاهاً معاكساً، فجنحوا إلى العنف، وكان لهم ولع بالاغتيالات من خلال جمعياتهم الإرهابية.

وقد ناقشنا الماركسيين في مبادئهم، وبيَّنَّا زيف ادعائهم بأن فلسفتهم علمية، وقوانينهم حتمية، كما دحضنا مفهوم الطبقية وكان البديل هو إقامة التحالف بين ما يسمونها طبقات دون أن تكون العلاقة علاقة صراع. ولاحظنا دعوات متأخرة من كبار الماركسيين للعدول عن مبدأ «ديكتاتورية البروليتاريا» ورفض فكرة الصراع. ونلحظ الآن نوعاً من التدجين للأحزاب الشيوعية في أوروبا، بحيث تتناسى معه هذه الأحزاب فكرة الدعوة إلى الصراع، وانتهينا إلى بيان أن فكرة زوال الدولة التي ينادي بها الماركسيون ليست إلا إغراقاً في الطوباوية، والأمر نفسه يجري على الفوضويين. والحقيقة أن محاولة الفوضويين لإقامة العدل، والدفاع عن الحريات ليست إلَّا كمحاولة من يصفه فقهاؤنا بأنه يبني قصراً ويهدم مِصراً

١٤ ـ أما مقاومة الطغيان، فقد تحدثنا عنها في الأنظمة والفقه والتشريع والنظريات السياسية. وتبين لدينا أن الماركسية لا تؤمن بهذا المبدأ، وتكتفي بالنقد والنقد الذاتي. وهكذا الحال في الفاشية. وليس هذا غريباً في الأنظمة الديكتاتورية. أما الأنظمة الديمقراطية فإنها تسمح بالمعارضة، وتفسح المجال للأحزاب التي تستهدف إسقاط النظام على المدى البعيد. وما أمر الأحزاب الشيوعية في فرنسا وإيطاليا عنا ببعيد، وإن حصل لها نوع من التدجين كما

ذكرنا.

وعلى مستوى الفقه، وجدنا بعض الفقهاء يعارضون مبدأ المقاومة، من أمثال بارتلمي وبوسي دي إنجلاس. ويقر الجمهور به من أمثال بنجامين كونستان وسيريني وسوميير من القرن التاسع عشر، والعميد دوجي وهوريو وجيني ولوفور وبوردو من بعد.

وقد دخل مبدأ مقاومة الطغيان النطاق التشريعي على مستوى ضيق، وبخاصة في إعلانات حقوق الإنسان في إنجلترا وفرنسا، وإن سقط النص عليه في الدساتير الحديثة. ووجدنا أن من الفقهاء من قال بأنه لا فائدة من النص في التشريع كبارتلمي وبوسي. ومع ذلك، فهنالك خلاف قائم حول مدى إلزام النصوص المتعلقة بذلك.

وعندما تحسسنا مبدأ مقاومة الطغيان تأسيساً على النظريات السياسية في أساس مشروعية السلطة الحاكمة، لاحظنا أن لا مكان لهذا المبدأ في النظريات الثيوقراطية. ونظراً لتلازم النظريات الثيوقراطية مع الفكر المسيحي في أوروبا، فقد وقفنا على خلاف رجال الفكر المسيحي فيه، وكان للأولين من أمثال بولس وجريجوري آراء مغالية في حظر حق المقاومة. وفي المرحلة التالية، ونتيجة للصراع الدائر بين الباباوات والأباطرة، نبزت نظرية السيفين، والتي تسوغ مقاومة الامبراطور إذا ما حاد عن تعاليم الرب. ثم جاء توماس الأكويني ليرسي للكنيسة الكاثوليكية دعائم مبدأ المقاومة، ولكنه أحاله إلى مسألة نظرية عندما قيده بضرورة ممارسته من قبل الشعب كله، وألا يضر بالصالح العام. وبقي البروتستانت على تحريم مبدأ المقاومة، وعلى رأسهم لوثر وكلفن. وجاء نوكس ليخرق نطاق هذا الحظر المضروب.

أما نظرية العقد، فقد استغلت بشكل متناقض لتقرير هذا المبدأ. فقد حورها هوبز وسبينوزا بحيث تخدم السلطة وتنافح عنها، وإن كان اعترف هوبز بالحكومة الواقعية. أما لوك فقد اعتبرها منطلقا لهذا الحق. واختلف في تحديد موقف روسو من ذلك.

هذا وقد خرجت طائفة من المفكرين السياسيين من أمثال ثيودوربيز ورايدل اللذين أوجبا حق المقاومة على الشعوب. وصير (ما يلي) هذا الحق ملكاً لكل

فرد على حدة، حتى ولو لم يبلغ الخطر درجة كبيرة.

وأنى كان من أمر، فإن مبدأ مقاومة الطغيان يحظى باهتمام أكبر على مستوى الفقه الإسلامي، وتتسع دائرة الوجوب في هذا الفقه لتغطي مساحة أكبر من تلك التي حظي هذا المبدأ بمثلها في الفكر الوضعي. ولم يبلغ الفكر الإسلامي درجة من التطرف كتلك التي بلغتها الماركسية والفوضوية في الدعوة إلى القضاء على الدولة، أللهم إلا صيحة خفتت ظهرت من فرقة النجدات من الخوارج، مع فارق هام، وهو أن الخوارج قالوا بأن وجود الحكام جائز غير واجب، وهذا لا يعني أنهم ينادون بالقضاء على الدولة كمؤسسة.

وأخيراً، فإننا نرجو الله تعالى أن نكون قد وُفِّقْنَا في بحثنا هذا لسداد القول، وكريم الحجة، وأن يوزعنا أن نشكر نعمته التي أنعم علينا بإتمام هذا البحث، رائدنا العمل على إحياء شرع الله في أرض الله، متخذين القرآن الكريم والسنة الشريفة نبراساً ودليلاً، مبرئين من الأهواء فيما قلنا إن شاء الله. والله حسبنا ونعم الوكيل.

فهرست المراجع والمصادر

أولاً: المخطوطات

١ ـ ابن بطة، أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن محمد بن حمدان، كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقة المذمومة. (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٦٦ توحيد).

٢ ـ ابن البنا، كتاب الرد على المبتدعة (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ١٠٢ توحيد).

٣ ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، كتاب الاختلاف في اللفظ. (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ١٠٢ (٢٤٩) توحيد).

٤ ـ ابن يعقوب، أحمد بن محمد بن يعقوب، نصيحة العباد في قواعد الخلفاء (مخطوط مصور بالميكروفيلم في الجامعة الأردنية، من الخزانة العامة بالرباط في المغرب. رقم الشريط ٣٦٨).

٥ ـ أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر (مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ١٢٧ توحيد).

٦ ـ القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، المعتمد في أصول الدين (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ١٩٥٤ عام).

٧ ـ الإيجي، عضد الدين، شرح العقائد العضدية. (مخطوط بدار الكتب المصرية (طلعت) رقم ٣٧٤ علم الكلام).

٨ ـ البرزنجي، محمد بن رسول الشريف الحسيني الموسوي، النوافض للروافض. (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٤٧٧٧ عام).

٩ ـ الجايلاقي، الأخوند ملا محمد جعفر بن حسين علي الجايلاقي، تذكرة (مخطوط مصور بالميكروفيلم في الجامعة الأردنية، رقم ٢٨٨، صور من Princeton رقم 1570).

١٠ ـ الجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، غياث الأمم في التياث الظلم (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٥٥١ ب).

١١ ـ الخيرميتي، محمود بن إسماعيل بن إبراهيم بن ميكائيل، كتاب الدرة

الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق، رقم ٣٧ عام).
١٢ ـ الدلائي، محمد بن أحمد، القول الكاشف عن أحكام الاستنابة في الوظائف. (مخطوط مصور بالميكروفيلم بالجامعة الأردنية، من الخزانة العامة بالرباط ـ المغرب. رقم الشريط ٣٥٨).
١٣ ـ الذهبي، المقدمة الزهراوية في إيضاح الإمامة الكبرى. (مخطوط ـ تيمور ـ بدار الكتب المصرية. رقم ٥٩ عقائد).
١٤ ـ سكاكي، محمد بن سكاكي، كتاب أهل السنة والجماعة، (مخطوط مصور بالميكروفيلم في الجامعة الأردنية. رقم الشريط ٢٢٠ صور من Princeton برقم 2084).
١٥ ـ السكوني، أبو علي عمر بن محمد بن خليل، كتاب المقتضب من التمييز لما في الكشاف من الاعتزال في الكتاب العزيز (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم (١٠٧ ت).
١٦ ـ الشيرازي، محمد جواد، الكواكب المضيئة للشيعة المرضية في قيام الحجج الإمامية ضد الزيدية. (مخطوط مصور بالميكروفيلم في الجامعة الأردنية. رقم الشريط ١٠٨. صور من Princeton برقم 2643).
١٧ ـ القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، كتاب المجموع المحيط بالتكليف. (مخطوط بدار الكتب المصرية (تيمور) رقم ٣٥٧ عقائد).
١٨ ـ عبدالهادي، يوسف بن حسن، كتاب إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاة والإمامة. (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٢٥١).
١٩ ـ القلهاتي، محمد بن سعيد الأباضي، الكشف والبيان (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق، رقم ٣٤٩١ عام).
٢٠ ـ كتاب في نصرة مذاهب الزيدية في الإمامة ـ مجهول المؤلف ـ (مخطوط بدار الكتب المصرية. رقم ١٥٦٧ علم الكلام).
٢١ ـ الماتريدي، أبو منصور، تأويلات أهل السنة (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٩٩ ت).
٢٢ ـ النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي العمدة في أصول الدين (مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٧٣٣٦ عام).

ثانياً: الرسائل الجامعية

٢٣ ـ د. إسماعيل إبراهيم البدوي، اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة (رسالة مقدمة لكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر للحصول على درجة الدكتوراه في السياسة الشرعية، ١٩٧٤).

٢٤ ـ د. حسين أحمد قطوم، ولاية المظالم في الإسلام (رسالة مقدمة لكلية الشريعة والقانون لنيل درجة الدكتوراه، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م).

٢٥ ـ د. عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة. (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، طبع جامعة القاهرة).

٢٦ ـ د. علي محمد جريشة، مبدأ المشروعية في الفقه الدستوري الإسلامي (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق، ١٩٧٥م).

٢٧ ـ د. فؤاد النادي، رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة (رسالة مقدمة لكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر لنيل درجة الدكتوراه ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

٢٨ ـ د. فتحي أحمد عبدالكريم، نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي ـ دراسة مقارنة ـ (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه في الحقوق، ١٩٧٤م).

٢٩ ـ د. كمال زكي محمد أبو العيد، مبدأ الشرعية في الدول الاشتراكية (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه، ١٩٧٥م).

٣٠ ـ د. محمد جودت الملط، المسئولية التأديبية للموظف العام، (رسالة مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه طبع جامعة القاهرة، ١٩٦٧م).

٣١ ـ د. محمد الحاج عبدالقادر أبو فارس، القاضي أبو يعلي الفراء وكتابه الأحكام السلطانية (رسالة مقدمة لكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر للحصول على درجة الدكتوراه في السياسة الشرعية).

٣٢ ـ د. نعيم عطية، مساهمة في دراسة النظرية للحريات الفردية، (رسالة

مقـدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في القانون، ١٩٦٣/ ١٩٦٤).

ثالثاً: الأبحاث والمقاولات

٣٣ ـ د. إسماعيل صبري المقلد، عرض وتحليل لكتاب «سياسات العنف أو الثـورة في عالمنا المعاصر ـ تأليف كارل لايدن وكارل شميت». (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول ـ العدد الأول ـ أبريل مايو، مارس ـ ١٩٧٠).

٣٤ ـ د. ثروت بدوي، الـدولـة القـانـونية، (مقال منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الثالث، السنة الثالثة، ١٩٥٩م).

٣٥ ـ د. جارودي، روجيه، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية، (مقال منشور بمجلة الطليعة، السنة السادسة، العدد الأول، يناير، ١٩٧٠م).

٣٦ ـ د. حازم البيـــلاوي، التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث (مقـال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الأول ـ ابريل، مايو، يونيو ـ ١٩٧٠م).

٣٧ ـ د. خيرات البيضاوي، معول «مارشيه» يحدث شرخاً في صخرة الأممية الماركسية. (مقال منشور بمجلة الأسبوع العربي العدد ٨٦٤ شباط ١٩٧٦م).

٣٨ ـ د. عبدالفتاح ساير داير، الحكومة الواقعية. (مقال منشور بمجلة القانون والاقتصاد. العدد الثالث، سبتمبر، ١٩٥٩م).

٣٩ ـ د. عبـدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، (مقال بمجلة القانون والاقتصاد، العدد الرابع، ١٩٣٦م).

٤٠ ـ د. عثمان خليل، تطور مفهوم حقوق الإنسان، (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول ـ العدد الرابع ـ يناير، فبراير، مارس ـ ١٩٧١م).

٤١ ـ علي أدهم، الفوضوية. (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول العدد الثاني ـ يولية، أغسطس، سبتمبر ـ ١٩٧٠م).

٤٢ ـ د. فؤاد مرسي، الثورة والثورة المضادة. (مقال منشور بمجلة الطليعة، العدد الثالث، السنة الخامسة، مارس، ١٩٦٩م).

٤٣ ـ د. لويس عوض، من ووترجيت إلى حفيدة هيرست، مقال منشور بجريدة

الأهرام، العدد ٣٢٠٢٥، تاريخ ١٦ أغسطس (آب) ١٩٧٤ الموافق ٢٧ رجب ١٣٩٤هـ. ص٣.
٤٤ ـ القصة الكاملة لمأساة ووترجيت، إعداد القسم الخارجي للأهرام مقال منشور بجريدة الأهرام العدد ٣٢٠١٨ تاريخ ٩ أغسطس (آب) ١٩٧٤ الموافق ٢٠ رجب ١٣٩٤هـ. ص٧.
٤٥ ـ **محمد أبو زهرة، ولاية المظالم في الإسلام (منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة، الحلقة الدراسية الأولى من ٢٣ ـ ٢٧ تشرين الأول ـ أكتوبر، ١٩٦٠م).**
٤٦ ـ د. محمد جواد رضا ـ ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة (مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الخامس ـ العدد الثالث ـ أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر ـ ١٩٧٤م).
٤٧ ـ د. محمد السيد الدماصي، الحقوق الدستورية في المجال الوظيفي ـ حق إبداء الرأي ـ، (مقال منشور بمجلة العلوم الإدارية، العدد الأول ـ السنة السادسة عشرة، ١٩٧٤م).
٤٨ ـ د. محمد عبدالله العربي، التنظيم الحديث للدولة الإسلامية بين الشريعة والقانون، (محاضرة ألقيت بدار الثقافة بالخرطوم ضمن محاضرات الموسم الثقافي الثالث للعام الجامعي ١٩٦٨/ ١٩٦٩).
٤٩ ـ د. محمد كامل ليلة، فلسفة الإسلام السياسية ونظام الحكم فيه (بحث بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، العدد الثاني والعشرون، يناير ١٩٦٣م).
٥٠ ـ د. محمود حلمي، دستورنا الجديد ـ ما أقر وما أضاف ـ (بحث منشور بمجلة إدارة قضايا الحكومة، مستخرج من العدد الأول، السنة السابعة عشرة).
٥١ ـ وثائق تاريخية عن الحركة الدستورية في مصر من أواخر القرن الثامن عشر. (مقال بمجلة الطليعة، العدد السابع، السنة الخامسة، يونية، ١٩٦٩م).
٥٢ ـ يحيى الجمل، الحرية في المذاهب السياسية المختلفة (مقال منشور بمجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع ـ يناير، فبراير، مارس ـ ١٩٧١م).

رابعاً: الكتب

٥٣ - القرآن الكريم.

٥٤ - الآجرى، أبو بكر محمد بن الحسن، الشريعة، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م).

٥٥ - الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (ج ١) القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م).

٥٦ - إبراهيم درويش - علم السياسة، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٥.

٥٧ - إبراهيم مدكور ومريت غالي، الأدا ة الحكومية، القاهرة، دار الفصول للنشر، ط ٢، ١٩٤٥.

٥٨ - ابن أبي الحديد، عزالدين بن هبة الله، شرح نهج البلاغة (ج ١، ٢) تحقيق حسن تميم، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٦٣.

٥٩ - ابن أبي شريف، الكمال بن أبي شريف، المسامرة بشرح المسايرة، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣١٧هـ).

٦٠ - ابن الأثير، الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر (ج ١، ٣) تحقيق طاهر أحمد الزاوي وآخر، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م).

٦١ - ابن إسحق، أبو عبدالله محمد بن إسحق بن يسارالمطلبي، سيرة النبي ﷺ (ج ٣) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. القاهرة مكتبة محمد علي صبيح وأولاده.

٦٢ - ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم، كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول، بيروت، دار الجليل، ١٩٧٥.

٦٣ - ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، بيروت، دار الكتب العربية، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م).

٦٤ - ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (ج ٤) بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، تقديم حسنين محمد مخلوف.

٦٥ - ابن تيمية، مجموعة الفتاوى (ج ٤) مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ.

٦٦ ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية، بيروت، دار الكتب العربية، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م).
٦٧ ـ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، القاهرة، المطبعة الأميرية، ط ١، ١٣٢١هـ، ٤ ج.
٦٨ ـ ابن جزي الكلبي، محمد بن أحمد، قوانين الأحكام الشرعية، بيروت، دار العلم للملايين.
٦٩ ـ ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. (ج ٩) مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٥٩هـ.
٧٠ ـ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج ١، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ط ١، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م).
٧١ ـ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (ج ١٦) القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٥٩م).
٧٢ ـ ابن حزم، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ ج، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده.
٧٣ ـ ابن حزم، رسالة في المفاضلة بين الصحابة، دمشق، المطبعة الهاشمية، ١٣٥٩هـ، ١٩٤٠م. تحقيق سعيد الأفغاني.
٧٤ ـ ابن حزم، المحلى (ج ٩، ١١) القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥١هـ.
٧٥ ـ ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، المسند، (ج ٥) القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦ تحقيق أحمد محمد شاكر.
٧٦ ـ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المغربي، المقدمة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٧٧ ـ ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان، (ج ٢، ٣، ٥) القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٣٦٧هـ ـ

١٩٤٩م. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.
٧٨ ـ ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (ج ٤) القاهرة إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٢هـ.
٧٩ ـ ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج بن رجب عبدالرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم ـ القاهرة دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩م.
٨٠ ـ ابن رجب الحنبلي، القواعد في الفقه الإسلامي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة أولى، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م. راجعه وعلق عليه طه عبدالرؤوف سعد.
٨١ ـ ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ط ٢، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥٠م ٢ ج.
٨٢ ـ ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى. (ج ٣، ٤، ٦) بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م).
٨٣ ـ ابن السكاك، أبو عبدالله محمد بن أبي غالب المكناسي، كتاب نصح ملوك الإسلام بالتعريف بما يجب عليهم من حقوق آل البيت الكرام (طبع حجر).
٨٤ ـ ابن طباطبا، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، القاهرة، مكتبة العرب، ١٣٤٠هـ.
٨٥ ـ ابن عابدين، محمد أمين عمر الحسيني، رد المحتار على الدر المختار. (ج ١، ٣) بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٨٦ ـ ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد، جامع بيان العلم وفضله (ج ١) المدينة المنورة، المكتبة العلمية.
٨٧ ـ ابن عبدالبر ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب (ج ١) ـ على هامش الإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر العسقلاني، القاهر المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م).
٨٨ ـ ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد (ج ٤) تحقيق أحمد أمين وآخرين ط٢ القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٨١هـ ١٩٦٢م.

٨٩ ـ ابن عبدالسلام، عزالدين عبدالعزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام.
القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م. (٢ ج) تعليق طه عبدالرؤوف سعد.
٩٠ ـ ابن العربي، القاضي أبو بكر، العواصم من القواصم، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٧، تحقيق محب الدين الخطيب.
٩١ ـ ابن العربي، القاضي أبو بكر،أحكام القرآن، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م. (٤ ج) تحقيق علي محمد البجاوي.
٩٢ ـ ابن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام.
(ج ١) على هامش فتح العلي المالك.
٩٣ ـ ابن قاضي سماونة، الإمام محمود بن إسرائيل، جامع الفصولين (ج ١) القاهرة، المطبعة الكبرى الميرية ببولاق، ط ١، ١٣٠١هـ.
٩٤ ـ ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم عيون الأخبار، ج ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٥٥.
٩٥ ـ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣.
صححه وضبطه محمد زهدي النجار.
٩٦ ـ ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ط ٢، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م، ٢ ج.
٩٧ ـ ابن قتيبة، المعارف، تحقيق وتقديم ثروت عكاشة، القاهرة دار الكتب، ١٩٦٠.
٩٨ ـ ابن قدامة الحنبلي، موفق الدين عبدالله بن أحمد، المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني، القاهرة المطبعة السلفية. ج ٣.
٩٩ ـ ابن قدامة الحنبلي، موفق الدين عبدالله بن أحمد، المغني الجزء التاسع، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢.
١٠٠ ـ ابن قدامة المقدسي، شمس الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن أبي عمر بن أحمد، الشرح الكبير ـ على هامش المغني لابن قدامة الحنبلي ـ القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢، ج ٩، ١٠).
١٠١ ـ ابن قيم الجوزية، أبو بكر عبدالله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد جميل أحمد القاهرة، مطبعة

المدني، ١٩٦١.
١٠٢ ـ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٣، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى، ط ١، ١٩٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.
١٠٣ ـ ابن قيم الجوزية، التفسير القيم، بيروت، لجنة التراث العربي، جمعة محمد أويس الندوي، حققه محمد حامد الفقي.
١٠٤ ـ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (ج ٢، ٣) بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.
١٠٥ ـ ابن كثير، البداية والنهاية. (ج ٦، ٧، ١٠) بيروت، مكتبة المعارف، ط ١، ١٩٦٦م.
١٠٥ ـ ابن ماجه، الحافظ أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه ج ٢، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٢٧٣هـ ـ١٩٥٣م.
١٠٦ ـ ابن مامين، الشيخ محمد فاضل بن مامين، ليل الرفاق على شمس الاتفاق. ج ٢، طبع حجر.
١٠٧ ـ ابن مطهر الحلي، جمال الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي. تذكرة الفقهاء، المجلد الأول (منشورات المكتبة المرتضويه لإحياء الآثار الجعفرية.
١٠٨ ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب.
١٠٩ ـ ابن النديم، محمد بن إسحق، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
١١٠ ـ ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي السكندري، شرح فتح القدير. (ج ٤، ٥) القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
— طبعة أخرى منه في مطبعة بولاق الأميرية بمصر ١٣١٦هـ.
١١١ ـ أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه. دار الفكر ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م.
١١٢ ـ أبو حيان الأندلسي، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، البحر المحيط (ج ١، ٦) القاهرة، مطبعة السعادة، ط ١، ١٣٢٨.

١١٣ ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ج ٤ .
١١٤ ـ أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، الأحكام السلطانية، القاهرة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ١، ١٣٥٦هـ ١٩٣٨م.
١١٥ ـ الأبي، أبو عبدالله محمد بن خليفة الوشتاني، شرح الأبي والسنوسي على صحيح مسلم، المسمى إكمال المعلم ج ٥، القاهرة، مطبعة السعادة، ط ١، ١٣٢٨هـ.
١١٦ ـ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط ٧ ـ ج ٣، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤ .
١١٧ ـ أحمد أمين، ظهر الإسلام ط ٣ ـ ج ٤ ـ القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ .
١١٨ ـ أحمد أمين، يوم الإسلام ـ القاهرة، مؤسسة الخانجي، ١٩٥٢ .
١١٩ ـ أحمد عبدالقادر الجمال، النظم الدستورية العامة في ضوء الاتجاهات الحديثة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣ .
١٢٠ ـ أحمد عباس عبدالبديع، تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧١ .
١٢١ ـ أحمد عبدالمنعم البهي، مذكرات في مادة نظام الحكم في الإسلام (مقرر السنة الأولى بقسم السياسة الشرعية في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر).
١٢٢ ـ أحمد وفيق، علم الدولة، القاهرة، مطبعة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م. (٣ أجزاء).
١٢٣ ـ أحمد عطية الله، القاموس السياسي ط ٣، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٨ .
١٢٤ ـ إخوان الصفا وخلان الوفا، رسالة جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، القاهرة، دار النشر للجامعيين، ١٩٥٩ .
١٢٥ ـ أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، بيروت دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٦٥ . ٢ ج.
١٢٦ ـ الإربلي، عبدالرحمن سنبط قنيتو الإربلي، خلاصة الذهب المسبوك مختصر سير الملوك، بغداد، مكتبة المثنى

١٢٧ ـ أرسطو، السياسيات، ترجمة الأب أو غسطينوس برباره البولي.
١٢٨ ـ أرنيدت، حنة، رأي في الثورات، ترجمة وتعليق خيري حماد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
١٢٩ ـ الاسفرائيني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، التبصير في الدين، تعليق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٥.
١٣٠ ـ إسكندر غطاس، أسس التنظيم السياسي في الدول الاشتراكية، القاهرة، ١٩٧٢.
١٣١ ـ الأشعري، محمد بن يحيى بن أبي بكر الأندلسي، التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، تحقيق د. محمود يوسف زايد، دار الثقافة، ط ١، ١٩٦٤.
١٣٢ ـ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (٢ ج)، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.
١٣٣ ـ الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢.
١٣٤ ـ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة (إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨هـ).
١٣٥ ـ الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.
١٣٦ ـ الأصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبين، تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٩.
١٣٧ ـ الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، مختصر ترجمة التحفة الاثني عشرية.
١٣٨ ـ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت دار إحياء التراث العربي.
١٣٩ ـ أمين الخولي، مالك بن أنس ـ ج ٢ ـ القاهرة، دار الكتب الحديثة.
١٤٠ ـ أنور أحمد رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي،

القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧١.
١٤١ ـ أنور مصطفى الأهواني، رئيس الدولة في النظام الديمقراطي القاهرة، مطبعة حجازي، ١٩٤٣ (رسالة لنيل درجة الدكتوراه في القانون مقدمة لكلية الحقوق بجامعة القاهرة.
١٤٢ ـ أيمن، أصول الحقوق الدستورية، ترجمة محمد عادل زعيتر القاهرة، المطبعة العصرية بالفجالة.
١٤٣ ـ البابرتي، الإمام أكمل الدين محمد بن محمود، شرح العناية على الهداية ج ٤ مع شرح فتح القدير لابن الهمام، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
١٤٤ ـ الباجوري إبراهيم، حاشية الشيخ إبراهيم الباجوري على شرح العلامة ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع ج٢، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
١٤٥ ـ البحراني، الشيخ يوسف، كتاب الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. ج ١٠ ـ النجف، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨١هـ. تحقيق محمد تقي الأيرواني.
١٤٦ ـ البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري ٩ ج، القاهرة، ١٣٤٥.
١٤٧ ـ برنتون، كرين، الثورة، ترجمة زياد عناب وشجاع الأسد، بيروت، دار الكاتب العربي، ١٩٦٥م.
١٤٨ ـ بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية ـ ج ١ ـ ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكي ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٣.
١٤٩ ـ بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة ط٤، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٤.
١٥٠ ـ البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٤، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.
١٥١ ـ البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، أصول الدين، استانبول، ١٩٢٨.

١٥٢ ـ البغـدادي، أبـو بكـر أحمـد بن علي الخـطيب، تاريخ بغـداد (ج ١، ١٣، ١٤) القاهرة، مكتبة الخانجي، ط ١، ١٣٤٩هـ ١٩٣١م.
١٥٣ ـ البغـدادي، أبـو جعفـر محمد بن حبيب، المحبر، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.
١٥٤ ـ بهـاء الـدين المقدسي، عبدالرحمن بن إبراهيم، العدة شرح العمدة القاهرة، المطبعة السلفية، ومكتبتها، ط ٢، ١٣٨٢هـ.
١٥٥ ـ بوربـل، بول، ثورات النمـو الثـلاث، ترجمـة أديب العاقل، دمشق منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠.
١٥٦ ـ بوي، روبـرت وكارل فريدريك، دراسات في الدولة الاتحادية ج ٣، ترجمة وليد الخالدي وبرهان الدجاني، بيروت، الدار الشرقية للطباعة والنشر، ١٩٦٦.
١٥٧ ـ بونـه، غبـريال، حروب العصيان والثورة من فجر التاريخ إلى اليوم. ترجمة جورج مصروعة، بيروت، دار المكشوف، ١٩٦٠.
١٥٨ ـ البيهقي، إبـراهيم بن محمد، المحاسن والمساوىء (ج ١) القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
١٥٩ ـ تروتسكي، ليون، نتـائج وتوقعات والثورة الدائمة ط ٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٨، ترجمة بشار أبو سمرا.
١٦٠ ـ التسولي، أبو الحسن علي بن عبدالسلام، شرح التسولي على تحفة أبي عاصم، ج ١، طبع حجر.
١٦١ ـ التفتازاني، سعدالدين، شرح المقاصد، ج ٢.
١٦٢ ـ التفتـازاني، شرح العقـائـد النفسية (ج ١) القـاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ.
١٦٣ ـ التلمسـاني، أحمـد بن محمد المقري، نفح الطيب، ج ١، القاهرة المكتبـة التجـارية الكبرى ط ١، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٩م. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.
١٦٤ ـ التهانوي، الشيخ المولوي محمد أعلى بن علي، موسوعة اصطلاحات

العلوم الإسلامية (ج ١، ٢) بيروت، شركة خياط للكتب والنشر، ١٩٦٦.
١٦٥ ـ توفيق شحاته، القانون الإداري المصري والمقارن (ج ١) القاهرة، دار النشر للجامعات المصرية، ط ١، ٥٤ ـ ١٩٥٥.

١٦٦ ـ ثروت بدوي، ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثوري في مصر، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٠.
١٦٧ ـ ثروت بدوي، النظام الدستوري العربي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٤.
١٦٨ ـ ثروت بدوي، النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٢.
١٦٩ ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين ط ٤ (ج ١) القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م. تحقيق حسن السندوبي.
١٧٠ ـ الجاحظ، رسائل الجاحظ (ج ٢) تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.
١٧١ ـ جب، هاملتون، وهارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة أحمد عبدالرحيم مصطفى (ج ١) القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠.
١٧٢ ـ الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف (ج ٨) القاهرة، مطبعة السعادة ط ١، ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م.
١٧٣ ـ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي، أحكام القرآن (ج ٢، ٣) القاهرة، المطبعة البهية المصرية، ١٣٤٧هـ.
١٧٤ ـ الجكني، محمد عبدالله أحمد الجكني اليوسفي، زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم: الجزء الثالث، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
١٧٥ ـ جمال الدين الشيال، مجموعة الوثائق الفاطمية، المجلد الأول، ط ٥، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥.
١٧٦ ـ الجهشاري، أبو عبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء والكتاب،

القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ١، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.
تحقيق مصطفى السقا وآخرين.

١٧٧ ـ جودت سعيد، حتى يغيِّروا ما بأنفسهم، مطبعة العلم، ط ١، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

١٧٨ ـ جولد تسيهر، إجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٥٩م، ترجمه وعلق عليه الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون.

١٧٩ ـ الجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.

١٨٠ ـ الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م. تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود.

١٨١ ـ الحائري، الشيخ مرزا علي، عقيدة الشيعة. كربلاء، مطبعة أهل البيت، ١٣٨٤. الطبعة الثانية.

١٨٢ ـ حجازي، حاشية العلامة الشيخ حجازي علي شرح مجموع الأمير في فقه الإمام مالك ج ٢.

١٨٣ ـ حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج ٣، ط ٧، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.

١٨٤ ـ حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، ط ٢، بيروت، دار العلم للملاين، ١٩٧١.

١٨٥ ـ حسن صعب، تحديث العقل العربي، ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢.

١٨٦ ـ حسين المالكي محمد علي، تهذيب الفروق والقواعد السنية (ج ١، ٢) على هامش كتاب الفروق للقرافي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٤٤هـ.

١٨٧ ـ الحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي، مواهب الجليل لشرح مختصر أبي الضياء سيدي خليل (ج ٥، ٦)

القاهرة، مطبعة السعادة، ط ۱، ۱۳۲۹هـ.

۱۸۸ ـ حمدي أمين عبدالهادي، الفكر الإداري الإسلامي والمقارن، الكتاب الأول، القاهرة، دار الفكر العربي، ط ۱، ۱۳۹۳هـ، ۱۹۷۳م.

۱۸۹ ـ الحنفي، حاشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفي (على هامش كتاب المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن أبي شريف).

۱۹۰ ـ حيدر علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ـ الكتاب الحادي عشر، ترجمة المحامي فهمي الحسيني، بيروت، مكتبة النهضة.

۱۹۱ ـ الخادمي، أبو سعيد محمد، بريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية، ج ۳، مطبعة شركت صحافية بدار الخلافة العلية ۱۳۱۸هـ.

۱۹۲ ـ خالد محمد خالد، خلفاء الرسول، ط ۲، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۳۹٤هـ ـ ۱۹۷٤م.

۱۹۳ ـ خان، محمد صديق حسن خان، إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة. المطبع الصديقي الواقع في بلدة بهوبال.

۱۹٤ ـ الخنيزي، الإمام أبو الحسن علي الخنيزي، الدعوة الإسلامية إلى وحدة أهل السنة والإمامية، بيروت، المطبعة التجارية، الطبعة الأولى، ۱۳۷٦هـ ـ ۱۹٥٦م.

۱۹٥ ـ الخياط، أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي، كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ۱۹٥۷.

۱۹٦ ـ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد ۲، ۷، ترجمة أحمد الشنتناوي وآخرين.

۱۹۷ ـ الدردير، سيدي أحمد بن محمد، متن أقرب المسالك في الفقه على مذهب الإمام مالك، القاهرة، مكتبة القاهرة.

۱۹۸ ـ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ٤، المطبعة الأزهرية بمصر، ۱۳٤٥هـ ـ ۱۹۲۷م.

۱۹۹ ـ الدهلوي، أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبدالرحيم، حجة الله البالغة (ج ۲) القاهرة، دار الكتب الحديثة، تحقيق سيد سابق.

۲۰۰ ـ دي فابر، جاك دونديية، الدولة ترجمة أحمد حسيب عباس القاهرة،

مكتبة نهضة مصر ١٩٥٨.
٢٠١ ـ ديفرجيه، موريس، النظم السياسية، ترجمة أحمد حسيب عباس وضياء الدين صالح. القاهرة، مؤسسة كامل مهدي للطباعة والنشر.
٢٠٢ ـ ديفرجيه، موريس، مدخل إلى علم السياسة، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٤. ترجمة الدكتور جمال الأتاسي والدكتور سامي الدروبي.
٢٠٣ ـ ديفرجيه، موريس، دساتير فرنسا، ترجمة أحمد حسيب والسيد صبري. القاهرة، مكتبة الآداب.
٢٠٤ ـ ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران: (ج ١١، ١٥، ١٧). القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٢٠٥ ـ الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. تحقيق عبدالمنعم عامر. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٦٠.
٢٠٦ ـ الرازي، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري التفسير الكبير. (ج ١، ٤) ط ٢. طهران، دار الكتب العلمية.
٢٠٧ ـ الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨.
٢٠٨ ـ راشد البراوي. قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث. القاهرة مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٦٩.
٢٠٩ ـ رسل، برتراند. السلطة والفرد. ترجمة محمد بكير خليل. القاهرة مطبعة لجنة التأليف والرجمة والنشر، ١٩٥٣.
٢١٠ ـ الرصاع التونسي، أبوعبدالله محمد الأنصاري. شرح حدود الإمام الأكبر أبي عبدالله محمد بن عرفه. تونس، المطبعة التونسية بنهج سوق البلاط، ط ١، ١٣٥٠.
٢١١ ـ الرضا، الإمام أبو الحسن علي بن موسى. مسند الإمام الرضا. ج ١. طهران، مكتبة الصدوق، ط ١، ١٩٧٢. جمعه ورتبه الشيخ عزيز الله العطاردي الخبوشاني.
٢١٢ ـ رمزي طه الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري. الكويت جامعة الكويت، ١٩٧٢.

٢١٣ ـ الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٧. القاهرة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ ١٩٦٧م.
٢١٤ ـ رني أوستن. سياسة الحكم. بغداد، المكتبة الأهلية، ١٩٦٤ ترجمة نحسن علي الذنون.
٢١٥ ـ الريكي، حسن بن جمال بن أحمد. لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب. بيروت، دار الثقافة، تحقيق أحمد مصطفى أبو حاكمة.
٢١٦ ـ الزبيدي، سيدي عثمان بن المكي التوزري الزبيدي. توضيح الأحكام على تحفة الحكام. (ج ١) تونس، المطبعة التونسية، ط ١، ١٣٣٩هـ.
٢١٧ ـ زكي نجيب محمود. المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري. بيروت، دار الشرق، ١٩٧٥.
٢١٨ ـ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. ط ٢. ج ١ القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣.
٢١٩ ـ الزمخشري. الفائق في غريب الحديث. ضبطه وصححه محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. (ج ٢) القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٦٦هـ ١٩٤٧م.
٢٢٠ ـ زيد بن علي بن الحسين. مسند الإمام زيد. بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦.
٢٢١ ـ سارتر، جان بول. قضايا الماركسية. ترجمة جورج طرابيشي بيروت دار الأداب، ط ١، ١٩٦٥.
٢٢٢ ـ سباين جورج. تطور الفكر السياسي. الكتاب الثاني. القاهرة دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٦٩، ترجمة حسن جلال العروسي.
٢٢٣ ـ سباين جورج. تطور الفكر السياسي. الكتاب الثالث والخامس ترجمة راشد البراوي. القاهرة دار المعارف، ١٩٧١م.
٢٢٤ ـ السبكي، تاج الدين أبو النصر عبدالوهاب بن علي عبد الكافي طبقات الشافعية الكبرى. ج ١. القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية.
٢٢٥ ـ ستالين، أسس اللينينيه. بيروت، الشركة اللبنانية للكتاب.

٢٢٦ ـ ستيف، جاك. موجز الحقوق الدستورية. ترجمة أحمد السمان دمشق مطبعة الجامعة السورية، ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م.
٢٢٧ ـ ستيوارت، مشيل. نظم الحكم الحديثة. ترجمة أحمد كامل القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٢.
٢٢٨ ـ السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. المبسوط (ج ١، ١٠) القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٤.
٢٢٩ ـ السرخسي، محمد بن أحمد. شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني. ج ١، تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة مطبعة مصر، ١٩٥٧.
٢٣٠ ـ سليمان محمد الطماوي. نظرية التعسف في استعمال السلطة ـ الانحراف بالسلطة. ط ٢. القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٦.
٢٣١ ـ سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث. دار الحمامي للطباعة ١٩٦٧.
٢٣٢ ـ سليمان محمد الطماوي. مبادىء القانون الدستوري المصري والاتحادي القاهرة، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٥٨.
٢٣٣ ـ سليمان محمد الطماوي. التطور السياسي للمجتمع العربي. القاهرة دار الفكر، ط ١، ١٩٦١.
٢٣٤ ـ سليمان محمد الطماوي. ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بين ثورات العالم القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٥.
٢٣٥ ـ سليم رستم باز اللبناني. شرح المجلة ط ٣ بيروت، المطبعة الأدبية، ١٩٢٣.
٢٣٦ ـ السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد. تحفة الفقهاء ج ٣. تحقيق محمد المنتصر الكتاني، ووهبة الزحيلي، دمشق، دار الفكر.
٢٣٧ ـ سميح عاطف الزين. الإسلام وثقافة الإنسان ط ٤. بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م.
٢٣٨ ـ السياغي، شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين. كتاب الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير. (ج ٤) القاهرة، مطبعة السعادة،

ط ١، ١٣٤٩هـ.
٢٣٩ ـ سيد حامد النساج. حول الفكر الاشتراكي. القاهرة، دار النهضة الحديثة، ط ١، ١٩٧٠.
٢٤٠ ـ السيد صبري. مبادىء القانون الدستوري. ط ٤. المطبعة العالمية ١٩٤٩.
٢٤١ ـ سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة مكتبة وهبة)
٢٤٢ ـ سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ـ القسم الأول ـ ط ٢، ١٩٦٧.
٢٤٣ ـ السيوطي. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. القاهرة مطبعة عيسى البابي الحلبي.
٢٤٤ ـ السيوطي، جلال الدين. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ج ٢ ـ القاهرة المطبعة الشرقية.
٢٤٥ ـ السيوطي. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير. ٢ ج. القاهرة، ١٣٢١هـ.
٢٤٦ ـ السيوطي، الشيخ مصطفى بن سعد بن عبده الرحيباني. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. ج ٦. دمشق، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٣٨١هـ ١٩٦١م.
٢٤٧ ـ الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد. الاعتصام ج ٢. تعليق السيد محمد رشيد رضا. القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
٢٤٨ ـ الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة. (ج ٣) ط ٢. القاهرة المطبعة التجارية الكبرى، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.
٢٤٩ ـ الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. الأم. (ج ١، ٤، ٦) القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٨.
٢٥٠ ـ الشافعي، أحكام القرآن. (ج ١) مكتب نشر الثقافة الإسلامية. ط ١، ١٣٧١هـ ١٩٥١م. جمعه البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ.
٢٥١ ـ الشبراملسي، أبو الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي. حاشيته على نهايته المحتاج للرملي.
٢٥٢ ـ الشبلنجي، مؤمن بن حسن مؤمن. نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي

المختار (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي الطبعة الأخيرة ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م.
٢٥٣ - الشربيني، محمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ج ٤. المكتبة الاسلامية.
٢٥٤ - شرح العقيدة الطحاوية. ط.٤ بيروت، المكتبة الإسلامية، ١٣٩١هـ تحقيق جماعة من العلماء.
٢٥٥ - الشرواني، حاشية الشيخ عبدالحميد الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيثمي. بيروت، دار صادر (ج ٩).
٢٥٦ - شمس الدين المقدسي الحنبلي. أبو عبدالله محمد بن مفلح. الآداب الشرعية والمنح المرعية ج ١. بيروت، دار العلم للجميع ١٩٧٢.
٢٥٧ - شهاب الدين المقدسي، أبو محمد عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم. الروضتين في أخبار الدولتين. ج ١. بيروت دار الجيل.
٢٥٨ - الشهرستاني، عبدالكريم. كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام. حرره وصححه ألفرد جيوم.
٢٥٩ - الشهرستاني. الملل والنحل. (ج ١، ٢) هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم.
٢٦٠ - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ط ١، ١٣٥٦هـ ١٩٣٧م.
٢٦١ - الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (ج ١، ٥) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٦٢ - الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، ج ٧. القاهرة، ١٣٤٧هـ.
٢٦٣ - شيخ زاده، عبدالرحمن بن شيخ محمد بن سليمان، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ج ١. المطبعة العثمانية.
٢٦٤ - الشيرازي، محمد المهدي الحسيني الشيرازي، القول السديد في شرح التجريد. النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ط ١، ١٣٨١هـ ١٩٦١م.
٢٦٥ - الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي.

المهذب في فقه الإمام الشافعي ج ٢. القاهرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي.
٢٦٦ ـ صبحي الصالح، النظم الإسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م.
٢٦٧ ـ صبحي المحمصاني، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٦٥م.
٢٦٨ ـ صلاح الدين دبوس، الخليفة ـ توليته وعزله ـ الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية.
٢٦٩ ـ صلاح الدين عبدالوهاب، الأصول العامة لعلم القانون ـ نظرية القانون، عمان، مكتبة عمان، ١٩٦٨.
٢٧٠ ـ الصنعاني، العباس بن أحمد بن إبراهيم، تتمة الروض النضير شرح مجموعة الفقه الكبير، ج ٥، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٤٩.
٢٧١ ـ الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام المصنف (ج ٩، ١١) المجلس العلمي، ط ١، ١٣٩٢هـ. ١٩٧٢م. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.
٢٧٢ ـ الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني، سبل السلام، ج ٣. بيروت دار إحياء التراث العربي، ط ٤، ١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م.
٢٧٣ ـ الطبرسي، أبوجعفر الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن (ج ١، ٢٠) بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٨٠هـ ١٩٦١م.
٢٧٤ ـ الطبري، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن (ج ٣، ٧، ١٧٨) حققه محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر ـ القاهرة، دار المعارف.
٢٧٥ ـ الطبري، تاريخ الرسل والملوك (ج ٣، ٤، ٥) القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٢. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
٢٧٦ ـ الطرطوشي، أبو بكر محمد الوليد بن محمد الفهري، سراج الملوك القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.
٢٧٧ ـ طعيمة الجرف، نظرية الدولة، ط ٤، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٣.
٢٧٨ ـ طعيمة الجرف، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون،

القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة.
٢٧٩ ـ طعيمة الجرف، ثورة ٢٣ يوليو ومبادىء النظام السياسي في ج. ع. م القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط ٣، ١٩٦٦.
٢٨٠ ـ طه حسين، الفتنة الكبرى ـ عثمان ـ القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٢.
٢٨١ ـ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، تلخيص الشافي ـ القسم الثاني من ج ١. تحقيق السيد حسين بحر العلوم. النجف، مطبعة الآداب.
٢٨٢ ـ الطوسي، كتاب الغيبة، تبريز، ١٣٢٣هـ.
٢٨٣ ـ الطوسي، مسائل الخلاف في الفقه ج ٢، طهران، مطبعة محمد علي العلمي.
٢٨٤ ـ الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه. (ج ٦، ١٠) النجف، دار الكتب الإسلامية، ط ٢، ١٣٨٢هـ، ١٩٦٢م تحقيق حسن الموسوي الخرسان.
٢٨٥ ـ ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ. ج ١ بيروت، دار النفائس، ط ١، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.
٢٨٦ ـ الظاهري، خليل بن شاهين، كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، باريس، المطبعة الجمهورية، ١٨٩٢.
٢٨٧ ـ عادل الحياري، القانون الدستوري والنظام الأردني، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.
٢٨٨ ـ عالمكير، السلطان أبو المظفر محيي الدين محمد أورنك زيب بهادر عالمكير باد شاه غازي. الفتاوى الهندية (العالمكيرية) في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة ج ٢، ٥. دياربكر ـ تركيا ـ المكتبة الإسلامية.
٢٨٩ ـ العاملي، زين الدين الجبعي الملقب بالشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج ٣. النجف، جامعة النجف الدينية، ط ١، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧.
٢٩٠ ـ عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٤.
٢٩١ ـ عباس محمود العقاد، العبقريات الإسلامية، ط ١، بيروت، دار الآداب ١٩٦٦.

٢٩٢ ـ عباس محمود العقاد، عبدالرحمن الكواكبي، بيروت دار الكتاب العربي ١٩٦٩.
٢٩٣ ـ عبدالجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٦٥. تحقيق عبدالكريم عثمان.
٢٩٤ ـ عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل. الجزء المتم للعشرين ـ القسم الأول، تحقيق عبدالحليم محمود وسليمان دنيا القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٢٩٥ ـ عبدالحسين شرف الدين الموسوي، كتاب المراجعات (ط ٦) النجف، دار النعمان، ١٩٦٣.
٢٩٦ ـ عبدالحليم الجندي، مالك بن أنس، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩.
٢٩٧ ـ عبدالحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام ج ١، ط ٣. القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٦٨.
٢٩٨ ـ عبدالرحمن بن عبدالله، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، القاهرة، مطبعة الطاهر، ١٣٢٦.
٢٩٩ ـ عبدالحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية ط ٥، ج ١، الاسكندرية منشأة المعارف، ١٩٧٤.
٣٠٠ ـ عبدالحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الأسلام، القاهرة، دار المعارف ط ١، ١٩٦٦.
٣٠١ ـ عبدالحميد متولي، المفصل في القانون الدستوري ج ١، القاهرة، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٢.
٣٠٢ ـ عبدالحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، ا لقاهرة، دار المعارف، ط ١، ١٩٥٢.
٣٠٣ ـ عبدالحميد متولي، الوسيط في القانون الدستوري.
٣٠٤ ـ عبدالحميد كمال حشيش، دروس في ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٦.
٣٠٥ ـ عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٧١.
٣٠٦ ـ عبدالرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام،

القاهرة، دار الكتاب، ١٩٥٤م.
٣٠٧ ـ عبدالرحمن عزام، الرسالة الخالدة القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.
٣٠٨ ـ عبدالرحيم عبدالرحيم، الدولة السعودية الأولى، القاهرة، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٦٩.
٣٠٩ ـ عبدالسلام ذهني بك ووايت إبراهيم. مجموعة رسائل في الأنظمة الدستورية والإدارية ـ الرسالة الثانية ـ القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٣٤.
٣١٠ ـ عبدالغني سني بك، الخلافة وسلطة الأمة، القاهرة، مطبعة الهلال ١٩٢٤. مترجم عن التركية.
٣١١ ـ عبدالفتاح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤.
٣١٢ ـ عبدالفتاح ساير داير، نظرية أعمال السيادة، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٥.
٣١٣ ـ عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ج ٢، مكتبة دار العروبة، ط١، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م.

٣١٤ ـ عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية ط ٢، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٧م.
٣١٥ ـ عبدالقادر عودة، المال والحكم في الإسلام، جدة. الدار السعودية للنشر والتوزيع ط ٣، ١٣٨٩.
٣١٦ ـ عبدالكريم الخطيب، الخلافة والإمامة ـ ديانة وسياسة ـ القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٣م.
٣١٧ ـ عبدالله لحود وجوزيف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية والسياسية، بيروت، منشورات عويدات ط ١، ١٩٧٢.
٣١٨ ـ عبدالمنعم محمد بدر، أمتنا العربية ـ الحاضر والماضي والمستقبل ـ القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠.
٣١٩ ـ عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية،

القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ.
٣٢٠ ـ عبدالوهاب النجار، الخلفاء الراشدون، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٩٦٠.
٣٢١ ـ عبدالوهاب حومد، الإجرام السياسي، بيروت، دار المعارف، ١٩٦٣.
٣٢٢ ـ عثمان خليل، القانون الدستوري، بغداد، مطبعة الأهالي، ١٩٤٠.
٣٢٣ ـ عثمان خليل، الديمقراطية الإسلامية (القاهرة: المكتب الفني للنشر، ١٩٥٨).
٣٢٤ ـ عثمان خليل وسليمان الطماوي، موجز القانون الدستوري، دار الفكر العربي، ١٩٥١.
٣٢٥ ـ العجلوني، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ٢ ج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٣٥١هـ.
٣٢٦ ـ عدنان الخطيب، موجز القانون الجزائي ـ الكتاب الأول ـ المبادىء العامة في قانون العقوبات، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٣.
٣٢٧ ـ عصمت سيف الدولة، أسس الاشتراكية العربية، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ط ٢، ١٩٧١م.
٣٢٨ ـ عصمت سيف الدولة، الطريق إلى الديمقراطية، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٠.
٣٢٩ ـ عطية مصطفى مشرفة، نظم الحكم بمصر في عهد الفاطميين، القاهرة، دار الفكر العربي ط ١، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.
٣٣٠ ـ علي أدهم، المذاهب السياسية المعاصرة، القاهرة، دار المعارف.
٣٣١ ـ علي حسن الخربوطلي، الإسلام والخلافة، بيروت، دار بيروت للطباعة، ١٩٦٩.
٣٣٢ ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١، الاسكندرية، دار المعارف، ط ٤، ١٩٦٦م.
٣٣٣ ـ علي، سيد أمير، روح الإسلام، ترجمة عمر الديراوي، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٦١م.
٣٣٤ ـ عمر شريف، محاضرات في النظم الإدارية الإسلامية مقارنة بالقانون

الإداري المعاصر، مطابع مركز التدريب المهني لشرطة القاهرة.
٣٣٥ ـ عياض، القاضي عياض بن موسى بن عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج ١، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.
٣٣٦ ـ العيني، بدرالدين أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ج ١١.
٣٣٧ ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، ١٣٢٧.
٣٣٨ ـ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١، القاهرة، المكتبة التجارية، الكبرى.
٣٣٩ ـ الغزالي، فضائح الباطنية، القاهرة، الدار القومية، ١٩٦٤، تحقيق عبدالرحمن بدوي.
٣٤٠ ـ الغزالي، إحياء علوم الدين. ج ٢، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، ١٣٨٧.
٣٤١ ـ الغزالي، القسطاس المستقيم بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩، تحقيق فيكتور اليسوعي.
٣٤٢ ـ الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية.
٣٤٢ ـ الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة، مكتبة الجندي تحقيق محمد مصطفى أبو العلا.
٣٤٤ ـ فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٦.
٣٤٥ ـ فاروق عمر، العباسيون الأوائل ج ٢، دار الفكر، ط ١، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٣م.
٣٤٦ ـ الفاسي، أبو محمد عبدالقادر بن علي بن يوسف. الإمامة العظمى (طبع حجر).
٣٤٧ ـ فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، بغداد، دار الطبع والنشر الأهلية ط ١، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

٣٤٨ ـ فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، القاهرة، دار القلم.
٣٤٩ ـ فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.
٣٥٠ ـ فتحي يكن، الإسلام فكرة وحركة انقلاب.
٣٥١ ـ فلهوزن، يوليوس، الخوارج والشيعة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨، ترجمة عبدالرحمن بدوي.
٣٥٢ ـ الفنجري، محمد شوقي، المدخل لدراسة الاقتصاد الإسلامي (محاضرات مطبوعة ألقيت على طلبة السنة الثانية بقسم السياسة الشرعية في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر.
٣٥٣ ـ ف، و، فرنو. يقظة العالم الإسلامي، ج ١، بيروت، دار الحكمة، ترجمة بهيج شعبان تعليق الشيخ سليمان ظاهر.
٣٥٤ ـ الفيروز أبادي، القاموس المحيط (ج ١، ٤) المكتبة التجارية الكبرى.
٣٥٥ ـ القاري، علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (ج ١، ٤).
٣٥٦ ـ قاضي زاده، شمس الدين أحمد، كشف الرموز والأسرار ج ٥، مطبوع مع شرح فتح القدير لابن الهمام.
٣٥٧ ـ القرافي، شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي، الفروق (ج ٢، ٤) القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٤٤هـ.
٣٥٨ ـ القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥١هـ ـ ١٩٣٣م.
٣٥٩ ـ القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (ج ١٠).
٣٦٠ ـ القلقشندي، أبو العباس أحمد، مآثر الإنافة في معالم الخلافة ـ ٣ ج ـ الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٤، تحقيق عبدالستار فراج.
٣٦١ ـ القلقشندي، أبو العباس أحمد، صبح الأعشى (١٤ ج) القاهرة، دار الكتب السلطانية، ١٣٣٧هـ ـ ١٩١٨م.
٣٦٢ ـ القنوجي، محمد صديق بن حسن بن علي الحسيني البخاري، الروضة

الندية شرح الدرر البهية.
٣٦٣ ـ القيرواني، أبو إسحق إبراهيم بن علي الحصري، جمع الجواهر في الملح والنوادر. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م. تحقيق علي محمد البجاوي.
٣٦٤ ـ الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ٧، القاهرة، مطبعة الجمالية ط ١، ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م.
٣٦٥ ـ كامل زهيري، مذاهب غريبة كتب للجميع العدد ١٢٩ يونيو ١٩٥٨).
٣٦٦ ـ الكتاني، الشيخ عبدالحي، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية ج ١ ـ بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٣٦٧ ـ الكليني، أبو جعفر محمد يعقوب بن إسحق الكليني الرازي. الأصول من الكافي، ج ١، طهران، دار الكتب الإسلامية ط ٣، ١٣٨٨هـ.
٣٦٨ ـ كمال الغالي، مبادىء القانون الدستوري والنظم السياسية، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م).
٣٦٩ ـ الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف، كتاب الولاة وكتاب القضاة، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.
٣٧٠ ـ كيتيل، رايموند كارفيلد، العلوم السياسية (ج ١، ٢)، ط ٢، ترجمة فاضل زكي محمد، بغداد، مكتبة النهضة، ١٩٦٣.
٣٧١ ـ لاسكي، هارولد، أصول السياسة ج ١، ترجمة محمود فتحي عمر وإبراهيم عمر، القاهرة، دار المعرفة.
٣٧٢ ـ لاسكي، هارولد، الدولة في النظرية والتطبيق ط ٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٣، ترجمة أحمد غانم وكامل زهيري.
٣٧٣ ـ لاسكي، هارولد، تأملات في ثورات العصر، ترجمة عبدالكريم أحمد القاهرة، دار القلم.
٣٧٤ ـ لاسكي، هارولد، الحرية في الدولة الحديثة، ترجمة أحمد رضوان عز الدين، بيروت، منشورات دار الطليعة ط ١، ١٩٦٦.
٣٧٥ ـ لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ط ٤، ترجمة عادل زعيتر ـ القاهرة مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٣٧٦ ـ لوبـون، غوستـاف، روح الثـورات والثـورة الفرنسية، دمشق، مطبعة الشرق، ١٩٢٤. ترجمة عادل زعيتر.
٣٧٧ ـ لوبـون، غوستاف، روح الجماعات، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥ ترجمة عادل زعيتر.
٣٧٨ ـ لوك، هيوم روسـو، العقـد الاجتمـاعي، ترجمـة عبـدالكريم أحمد، القاهرة، دار سعد.
٣٧٩ ـ لينين، الدولة والثورة، موسكو، دار التقدم.
٣٨٠ ـ لينين، الـدولة. (محاضرة ألقيت في جامعة سفيردلوف تموز ١٩١٩. موسكو، دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية بموسكو.
٣٨١ ـ ماركس وإنجلز، بيان الحزب الشيوعي، موسكو، دار التقدم.
٣٨٢ ـ ماركيوز، هربـرت، العقل والثورة ـ هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.
٣٨٣ ـ ماريتان، جاك، الفرد والدولة، ترجمة عبدالله أمين، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٢.
٣٨٤ ـ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، المجلد الثاني والسادس، بيروت، دار صادر.
٣٨٥ ـ ماكيفـر، روبـرت م، تكـوين الـدولة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٦، ترجمة حسن صعب.
٣٨٦ ـ المـاوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ٢، القاهرة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.
٣٨٧ ـ الماوردي، أدب القاضي ٢ ج، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١.
٣٨٨ ـ المباركفوري، محمد عبدالرحمن، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ج ٦.
٣٨٩ ـ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب (٢ ج) القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
٣٩٠ ـ متـز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ترجمة محمـد عبـدالهـادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة

والنشر، ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م.
٣٩١ - مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت، الدار المتحدة للنشر ط ١، ١٩٧٢.
٣٩٢ - المحب الطبري، أبو جعفر أحمد، الرياض النضرة في مناقب العشرة، ج ٣، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة، مكتبة الجند.
٣٩٣ - محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري ج ١، ٢. الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٨.
٣٩٤ - المحقق الحلي، المختصر في فقه الإمامية، القاهرة، مطابع دار الكتاب العربي.
٣٩٥ - المحقق الحلي، جعفر بن الحسن بن أبي زكريا يحيى بن حسن الهذلي، شرائع الإسلام في الفقه الإسلامي الجعفري، ج ٢ بيروت مكتبة الحياة.
٣٩٦ - محمد أبو زهرة، الإمام زيد ط ١، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.
٣٩٧ - محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي.
٣٩٨ - محمد أبو زهرة، أبو حنيفة ط ٣، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٠.
٣٩٩ - محمد أبو زهرة، مالك ط ٢، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٢.
٤٠٠ - محمد أبو زهرة، الشافعي ط ٢، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٨.
٤٠١ - محمد أبو زهرة، ابن حنبل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧.
٤٠٢ - محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، القاهرة، مكتبة الآداب.
٤٠٣ - محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية.
٤٠٤ - محمد أسد، منهاج الحكم في الإسلام ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤.
٤٠٥ - محمد جواد مغنية، الإسلام مع الحياة، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٦١.

٤٠٦ ـ محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ج ١، ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٦٨.
٤٠٧ ـ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ط ١٤، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
٤٠٨ ـ محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة، مطبعة المنار، ١٣٤١.
٤٠٩ ـ محمد رشيد رضا، تفسير المنار ج ٤، ٦، ١١، القاهرة، مكتبة القاهرة.
٤١٠ ـ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، النجف، مكتبة الأمين، ١٩٦٨.
٤١١ ـ محمد الصادق عرجون، الموسوعة في سماحة الإسلام، المجلد الأول، القاهرة مؤسسة سجل العرب، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.
٤١٢ ـ محمد ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، مكة منشورات العصر الحديث، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
٤١٣ ـ محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٣، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٠.
٤١٤ ـ محمد طه بدوي، ومحمد طلعت الغنيمي، النظم السياسية والإدارية، ط ١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦.
٤١٥ ـ محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة ط ٤، الاسكندرية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٧.
٤١٦ ـ محمد طه بدوي، الفكر الثوري، الاسكندرية، المكتب المصري الحديث، ١٩٦٥.
٤١٧ ـ محمد عبدالله العربي، النظم الإسلامية، ج ٢ ـ القسم الأول، القاهرة معهد الدراسات الإسلامية.
٤١٨ ـ محمد عبدالله دارز، دستور الأخلاق في القرآن ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣. ترجمة عبدالصبور شاهين.
٤١٩ ـ محمد علي الزعبي، لا سنة ولا شيعة، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٦١.
٤٢٠ ـ محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين

ط ٢ ، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
٤٢١ - محمد الغزالي ، الإسلام والاستبداد السياسي ، ط ٢ ، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦١ .
٤٢٢ - محمد فؤاد حجازي، التغير الاجتماعي ، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١ ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
٤٢٣ - محمد الفاضل، محاضرات في الجرائم السياسية، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ط ٢ ، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
٤٢٤ - محمد الفاضل، الجرائم الواقعة على أمن الدولة، ج ١ ، ط ٣، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
٤٢٥ - محمد كامل ليلة - النظم السياسية - الدولة والحكومة، القاهرة، دار الفكر العربي.
٤٢٦ - محمد كرد علي ، الإدارة الإسلامية في عز العرب، القاهرة مطبعة مصر، ١٩٣٤ .
٤٢٧ - محمد المهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام.
٤٢٨ - محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ط ٢ ، القاهرة، دار المعرفة ١٩٦٤.
٤٢٩ - محمود إبراهيم إسماعيل، الجرائم المضرة بأمن الدولة في الخارج في قانون العقوبات المصري والتشريع المقارن، ط ١ ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.
٤٣٠ - محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام - رؤية عصرية - بيروت، دار العلم، ط ١ ، ١٩٧٣ .
٤٣١ - محمود حلمي ، المبادىء الدستورية العامة ط ٢، القاهرة، دار الفكر العربي ، ١٩٦٦ .
٤٣٢ - محمود حلمي ، دستور جمهورية مصر العربية والدساتير العربية المعاصرة، القاهرة، دار الفكر العربي ، ط ١ ، ١٩٧٤ .
٤٣٣ - محمود حلمي ، نظام العاملين المدنيين بالجهاز الإداري وبالقطاع العام ط ٢ ، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٤ .
٤٣٤ - محمود حلمي ، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظام المعاصر،

القاهرة، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٧٠.
٤٣٥ ـ المرتضى، أحمد بن يحي، بن المرتضى، كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ج ٦، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٥ م.
٤٣٦ ـ المرتضى، أحمد بن يحي، كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل. حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦هـ.
٤٣٧ ـ المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ج ١ تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ط ١، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.
٤٣٨ ـ المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الراشداني، الهداية شرح بداية المبتدىء، ج ٢، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.
٤٣٩ ـ المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني الشافعي، المختصر على هامش كتاب الأم للشافعي ج ٥.
٤٤٠ ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ٢، القاهرة، كتاب التحرير، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.
٤٤١ ـ مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٣، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.
٤٤٢ ـ مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، تجارب الأمم (ج ١، ٢) القاهرة، شركة التمدن الصناعية، ١٣٣٢هـ ـ ١٩١٤م.
٤٤٣ ـ مصطفى أبو زيد فهمي، الدستور المصري، الاسكندرية، منشأة المعارف، ط ٢، ١٩٥٨.
٤٤٤ ـ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، المجلد الأول، ط ٧، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٥٨م.
٤٤٥ ـ مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، ط ٢، القاهرة،

مطبعة لجنة البيان العربي، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.
٤٤٦ ـ مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، دمشق، مؤسسة المطبوعات العربية، ط ٢، ١٩٦٠.
٤٤٧ ـ مصطفى كامل، شرح القانون الدستوري، ط ٢، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٢م.
٤٤٨ ـ مصطفى كمال وصفي، الإسلام والنظام الإداري ـ القسم الأول ـ معهد الدراسات الإسلامية، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
٤٤٩ ـ مصطفى كمال وصفي، الدستور الإسلامي، القاهرة، مطبعة الأمانة، ١٩٧٤م.
٤٥٠ ـ المغربي، القاضي النعمان بن محمد، كتاب الهمة في آداب اتباع الأئمة، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الفكر العربي.
٤٥١ ـ المقريزي، أحمد بن علي، الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار في أخبار مصر والنيل (ج ٣).
٤٥٢ ـ المقريزي، أحمد بن علي، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٨ تحقيق جمال الدين الشيال.
٤٥٣ ـ مكيافيلي، مطارحات مكيافيلي، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ط ١، ١٩٦٢م، تعريب خيري حماد.
٤٥٤ ـ ملحم قربان، المنهجية والسياسة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٦٢م. تعريب خيري حماد.
٤٥٥ ـ الملطي، أبو الحسين الملطي الشافعي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، مكتب الثقافة الإسلامية، ١٩٤٩.
٤٥٦ ـ المناوي، محمد المدعو بعبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٤، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.
٤٥٧ ـ منذر الشاوي، القانون الدستوري، بغداد، مطبعة شفيق، ١٩٦٧.
٤٥٨ ـ المنذري، عبدالعظيم عبدالقوي، الترغيب والترهيب ط ٣، ج ١، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
٤٥٩ ـ المواق، أبو عبدالله سيدي محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري،

التاج والإكليل لمختصر خليل على هامش الجليل للحطاب ج ٦، القاهرة، مطبعة السعادة ط ١، ١٣٢٩هـ.
٤٦٠ ـ المودودي، أبو الأعلى، نحو ثورة سلمية، بيروت، دار العربية ١٣٨٧هـ، ١٩٦٨م.
٤٦١ ـ الموسوعة العربية للدساتير العالمية، نشرها مجلس الأمة في ج ع م، ١٩٦٦.
٤٦٢ ـ النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط ٦، ج ١٣، النجف، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٢هـ.
٤٦٣ ـ القاضي النعمان بن محمد، تأويل الدعائم، (تحقيق محمد حسن الأعظمي).
٤٦٤ ـ نعمة السعيد، النظم السياسية في الشرق الأوسط، بغداد، شركة الطبع والنشر الأهلية، ط ١، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م.
٤٦٥ ـ النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٥٩م.
٤٦٦ ـ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي (ج ١٢، ١٣) المطبعة العصرية ومكتبتها.
٤٦٧ ـ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، السفر السادس، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للترجمة والتأليف والطباعة والنشر، ١٩٦٣.
٤٦٨ ـ هاملتون وماديسون وجاي، الدولة الاتحادية، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٥٩. ترجمة جمال محمد أحمد.
٤٦٩ ـ الهيتمي، أحمد بن محمد بن محمد بن علي الهيثمي، تحفة المحتاج على شرح المنهاج ج ٩ بهامش حواشي الشرواني.
٤٧٠ ـ الهيتمي، أحمد بن حجر، الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة.
٤٧١ ـ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ط ٢، المجلد الخامس، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.
٤٧٢ ـ وحيد رأفت والدكتور وايت إبراهيم، القانون الدستوري، المطبعة

العصرية ١٩٣٧ .
٤٧٣ ـ ياقوت الحموي، معجم الأدباء ج ١٤، ١٥، ٧ ر٢١، ١٩. القاهرة، مطبعة المأمون.
٤٧٤ ـ اليماني، الإمام العلامة أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الوزير، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، ج ٢، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية.
٤٧٥ ـ اليماني، محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ط ٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٥، تعليق وتقديم محمد زاهد الكوثري.
٤٧٦ ـ يوسف إيبش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي ـ الإمامة عند السنة، بيروت، دار الطليعة ط ١، ١٩٦٦.
٤٧٧ ـ يوسف العش، مذكرات في الفرق والمذاهب التوحيدية في الإسلام (محاضرات ألقيت على طلبة السنة الثانية بكلية الشريعة بجامعة دمشق، ١٩٦٣، ١٩٦٤).

المراجع الأجنبية

1) Encyclopedia Britannica Vol.I. 1960.

2) Encyclopedia Americana Vol.I. 1966.

3) H. A. R. Jibb, Almawardi's Theory of the Khalifa.

4) R. A. Nicholson. Aliterary history of the Arabs. Cambridge, 1956.

فهرس الموضوعات